DER ARMUTSGEDANKE
IM ENTÄUSSERUNGSPLAN DES PAPSTES PASCHALIS II.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.
vorgelegt
von

WILHELM KRATZ
AUS KELKHEIM IM TAUNUS

FULDA 1933
ALS MANUSKRIPT GEDRUCKT IN DER HAUS-
DRUCKEREI DES KLOSTERS FRAUENBERG

REFERENT: PROF. DR. PHILIPP FUNK

KORREFERENT: PROF. DR. HERMANN HEIMPEL

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG:

2. FEBRUAR 1933

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

EINLEITUNG

Die Februarereignisse des Jahres 1111 sind schon mehr als einmal Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen. Dennoch wollen die Probleme nicht verschwinden. Gerade die Forschungen der letzten Jahre haben den Stoff in eine neue Sicht gerückt, haben Fragen aufgeworfen, die noch der Beantwortung harren. Ein wichtiger Teil derselben, der sich unter dem Begriff „Armutsproblem im Entäusserungsplan des Papstes Paschalis" zusammenfassen lässt, soll in der vorliegenden Arbeit untersucht werden. Schon Hauck hat in seiner Kirchengeschichte[1] ein neues Verstehen des Papstes Paschalis angebahnt, wenn er schreibt: „Und sollte der Mönch für den konsequenteren Gedanken unempfänglich gewesen sein: Die Kirche ist geistlich; deshalb gehört ihr an sich nichts Irdisches?" Fedor Schneider[2] hingegen sagt: „Arm wie zur Zeit der Apostel sollte die Kirche sein; das entsprach dem Ideal des Mönchspapstes ... Die arme, rein geistliche Kirche war wohl das Ideal der Ketzer, jener Katharer und Patariner, aber nicht der Gregorianer ...." Wird hier schon Paschals Entäusserungsplan neben ähnliche Bestrebungen mittelalterlicher Sekten gestellt, so behauptet Walther Schultze in Gebhardts Handbuch[3] eine Gedankenverwandtschaft mit einer „gewissen Partei innerhalb der Hochkirche, vor allem Petrus Damiani". Das ganze Problem spitzt sich auf die Frage zu: Woher stammt der Entäusserungsgedanke? Wo liegen seine Wurzeln? Bevor wir an die Untersuchung dieser Frage herantreten können, müssen wir den Entäusserungsplan des Papstes in sich selbst zu verstehen suchen. Wir werden deshalb in einem ersten Teil die Verträge von S. Maria in Turri und Rom erneut interpretieren.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543109_0041

ERSTER TEIL

DIE FEBRUARVERTRÄGE DES JAHRES 1111.

Wir gehen sofort in medias res, an die Interpretation der Urkunden und holen die vorausgehenden Ereignisse in anderem Zusammenhang nach. Die ersten vertraglichen Fixierungen zwischen Papst und König bieten uns die Verhandlungen in der Kirche S. Maria in Turri. Der König, der sich seit August des Jahres 1110 auf dem Romzuge befand, hatte von Arezzo aus eine erste Gesandschaft an den Papst geschickt. Bei der Rückkehr trifft sie ihren Auftraggeber bereits weiter vorgerückt in Aquapendente. König Heinrich entsendet sofort eine zweite Gesandtschaft, ausschliesslich Laien, die sich mit der päpstlichen in der Kirche S. Maria in Turri trifft und dortselbst zu einer Einigung kommt. Die Verträge von S. Maria in Turri sind uns erhalten in einem Bericht von kaiserlicher Seite,[4] der häufig an die Bürger von Parma adressiert erscheint, und in einem päpstlichen Rundschreiben,[5] überliefert in den Annales Romani.[6]

Betrachten wir zunächst das Versprechen Heinrichs und anschliessend die Zusage des Papstes, soweit es für unser Thema notwendig ist.

1. DER VERTRAG VON S. MARIA IN TURRI.

a) Das Versprechen des Königs. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass der König verspricht, jede Investitur aller Kirchen zu Gunsten des Papstes aufzugeben: „omnem investituram omnium ecclesiarum". Der Verzicht ist restlos und allseitig. Alle Kompromissvorschläge, die bisher von den verschiedensten Seiten gemacht wurden, wie zum Bei-

spiel Aenderung der anstössigen Symbole, Teilung der Investitur in ihre geistliche und weltliche Seite, werden mit einem Schlag gegenstandslos. Der König will sich in Zukunft auch nie mehr in Sachen der Investitur einmischen, wenn der Papst sein Versprechen betreffs der Regalien halten wird. Die Kirchen sollen frei sein samt allen Schenkungen und Besitzungen, die offenbar nicht zum Reich gehörten: „quae ad regnum manifeste non pertinebant". Die Untertanen der früheren geistlichen Reichsherren werden von ihren bisherigen politischen Verpflichtungen gelöst. Sie werden also fernerhin nur noch deren geistlicher Gewalt unterworfen sein. Das patrimonium Petri, wo das Investiturproblem nicht brennend war wie in Deutschland, wird den oblationes und possessiones, von denen eben die Rede war, gleichgestellt. Ja der König verspricht sogar, es wiederherzustellen und neu zu bestätigen, wie dies von früheren Kaisern wiederholt geschah.

b) Das Versprechen des Papstes zu Sutri ist das notwendige Korrelat zur Urkunde des Königs. Paschalis wird am Krönungstage den Bischöfen befehlen, dass sie dem Reich und dem Könige die Regalien zurückgeben, welche zum Reich gehörten zur Zeit Karls, Heinrichs und anderer Vorgänger des Königs. Er will schriftlich unter dem Banne festsetzen, mit Recht und Gerechtigkeit, dass sich keiner der anwesenden oder abwesenden Reichsbischöfe oder ihrer Nachfolger einmische in die Regalien oder dieselben an sich reisse. Als solche werden im einzelnen namhaft gemacht: Städte, Herzogtümer, Markgrafschaften, Grafschaften, Münzrecht, Zoll, Markt, Vogteien des Reiches, niedere Gerichtsbarkeiten und Höfe mit allem Zubehör, Wehrdienst und Kriegslager. Die Auffassung, welche Scharnagl[7] zu dieser Stelle vertritt, wird dem Wortlaut der Urkunde gerecht. Er schreibt: „Als Unterscheidungsmerkmal wurde die Herkunft angenommen. Darnach waren „Regalien" alle Rechte und liegenden Güter, die einstmals zum Reich gehört hatten, also die Hoheitsrechte und die Grundstücke, mit denen Kai-

ser und Könige die Kirchen ausgestattet hatten .... Die übrigen Schenkungen und Besitzungen, die alles umfassen, was nie zum Reiche gehörte, sondern aus Privateigentum stammte, sollten den Kirchen frei, ohne Beschränkung und Belastung verbleiben". Allerdings muss man berücksichtigen, dass solche private Schenkungen ebensogut von Kaisern und Königen stammen konnten wie von Privatpersonen. Eine klare Trennung dieser Begriffe war keineswegs geläufig. Die Scheidung, welche Papst Paschalis hier vornimmt zwischen „Regalien" auf der einen, oblationes und possessiones auf der andern Seite, bildet einen neuen Abschnitt in der offiziellen päpstlichen Kirchengutsauffassung, über die wir noch des öfteren zu sprechen haben.

Wenn wir den Inhalt beider Urkunden miteinander vergleichen ohne Rücksicht auf andere Quellen, so ist folgendes festzustellen: Der König gibt alle Investitur auf, der Papst dafür einen Teil des kirchlichen Besitzes, die Regalien. Investitur und Regalien stehen also in inniger Wechselwirkung zueinander: Soll die Investitur wegfallen, so können die Regalien nicht bleiben. So selbstverständlich aber diese Ueberlegung scheint, so müssten wir, bloss auf diese beiden Urkunden gestützt, doch von einem Sieg des Königs über die Forderungen der römischen Reformpartei sprechen. Bisher nämlich hatte die Kirche die Investitur als ihr selbstverständliches Recht gefordert, das ihr widerrechtlich entrissen sei; jetzt opfert sie eine grosse Machtposition für seine Rückgewinnung. Man kann es verstehen, dass verschiedene Forscher auf eine falsche Deutung der Absichten Paschals verfallen sind; darauf werden wir noch in anderem Zusammenhang zu sprechen kommen. Demgegenüber soll hier eine andere Frage erhoben werden: Könnte der Papst in dem, was uns ein Verlust dünkt, nicht möglicherweise einen Gewinn gebucht haben? Sollte ihm vielleicht das Aufgeben der Regalien gar nicht unerwünscht gewesen sein? Spielen hier vielleicht Armutsideen hinein? Die folgenden Ausführungen werden dieses Problem sorgfältig zu beachten haben.

2. DIE VORGÄNGE IN DER PETERSKIRCHE

a) Die „Erklärung" des Königs. Die Urkunden von S. Maria in Turri waren Präliminarurkunden. Sie setzten das fest, wozu sich Papst und König in den nächsten Tagen vertraglich verpflichten wollten. Beide hatten somit für den Tag der Krönung die Ausführungsurkunden fertig zu stellen. In den Relationen ist uns nur die Urkunde des Papstes, das „Privileg" mitgeteilt, während die des Königs nicht erwähnt wird. Dennoch muss sie verfasst und auch verlesen worden sein. Sowohl Ekkehard[8] sagt uns das ganz klar als auch Donizo.[9] Statt der Urkunde bringt die kaiserliche Relatio eine „Erklärung" des Königs, die der Forschung schon viel Kopfzerbrechen gemacht hat. Man kann sie indes nicht einfachhin als spätere Einschiebung in die Relatio ansehen, sondern wird dem kaiserlichen Bericht glauben müssen, dass auch dieses Schriftstück verlesen wurde und zwar, wie dort angegeben, an der Türe von St. Peter: „ad ecclesiae beati Petri ianuas cum processione perveni. Ubi, ut ostenderem . . . . hoc decretum promulgavi – –" In der Tat erweisen sich alle Versuche, diese „Erklärung" auf irgendeine Art hinwegzuleugnen, als unhaltbar. Nach Gernandt[10] könnte sie gar nicht erlassen sein. Schneider[11] meint, König Heinrich schiebe „das Kaisergelübde in veränderter Gestalt an der Stelle in die Enzyklika ein, wo wir seine Entsagungsurkunde erwarten". – Aber das Kaisergelübde, welches einen anderen Wortlaut hatte als diese „Erklärung",[12] scheint nach dem päpstlichen Bericht an der porta argentea abgelegt worden zu sein: „– – ad portam pervenit argenteam. Ibi ex libro professionem imperatoriam fecit . . ." Zudem wäre eine solche Verstellung der Tatsachen in der Relatio, kurz nach den Ereignissen, für die Augenzeugen allzu auffallend gewesen. Deshalb nehmen wir mit Meyer v. Knonau, Hauck, Peiser und anderen unbedingt die Echtheit der „Erklärung" an.

Merkwürdig genug bleibt sie trotz allem und auch diejenigen, welche sie als erlassen betrachten, versuchen die

verschiedenartigste Sinngebung. Indes möchte ich die Begründung, die in dem Bericht des Königs gegeben ist, als die einzige und wirkliche Absicht der „Erklärung" gelten lassen: „– ut ostenderem nullam ecclesiarum Dei disturbationem ex nostro velle procedere". Eine disturbatio, einen Umsturz der bestehenden Ordnung sollte es schon geben, aber nicht der König durfte als der Urheber dieser für ihn günstigen Wendung erscheinen, sondern der Papst. Die Meinung Hampes dünkt mir zu gesucht, wenn er schreibt:[13] Der König wollte „einer Durchführung den Weg ebnen, indem er zu verstehen gab, die augenblicklichen Besitzer sollten, wenn auch nicht mehr kraft eines Rechtstitels, so doch durch königliche Gunst einstweilen im Genusse der Regalien bleiben .... nicht mehr eine plötzliche Umwälzung der Besitzverhältnisse hatten die deutschen Fürsten zu befürchten, nur das Eigentum des Königs am Reichskirchengute sollte in der unzweideutigsten Weise zur Anerkennung gebracht und für die Zukunft gesichert werden". Doch dafür bietet die „Erklärung" selbst keinen Anhaltspunkt. Es steht nirgends etwas von einem „einstweilen durch königliche Gunst", sondern es heisst ganz bestimmt: „Ego – – affirmo", „ego – – subtrahere recuso". Also doch wohl: soweit es auf ihn allein ankomme, solle der bisherige Zustand bleiben, er entziehe die Regalien nicht von sich aus; denn er selbst habe diesen Umsturz nicht veranlasst: „nullam – ex nostro velle procedere", er selbst könne ihn auch gar nicht veranlassen nach den in der Relatio und der „Erklärung" vorgeschützten religiösen Bedenken. Heinrich will mit anderen Worten die ganze Verantwortung auf den Papst laden. — Was hätte zudem „der nüchterne Realpolitiker Heinrich V.", wie ihn Hampe selbst kennzeichnet, von einer solchen „Anerkennung des Eigentums des Königs am Reichs-Kirchengut für die Zukunft" Reelles in der Hand gehabt, wenn die „augenblicklichen Besitzer – – einstweilen im Genusse der Regalien bleiben"? Die Investitur mit ihrem starken Einfluss auf das Reichskirchengut verloren und dafür eine fragliche „Anerkennung"

seines Eigentums erlangt. Dass unsre Deutung die richtige ist, scheint aus dem letzten Satz der „Erklärung" noch besonders klar hervorzugehen: „Et quae illi pro spe eternae retributionis obtulerunt Deo, ego peccator pro timore terribilis iudicii ullo modo subtrahere recuso". Die religiöse Einkleidung von Bestätigungen und Schenkungen aus öffentlichem und Privatbesitz war in den Kaiserurkunden stets üblich. Wir finden gerade unter Otto I., welcher der Kirche so viel Reichsbesitz übertrug, immer wieder Wendungen in den Urkunden wie:[14] „pro remedio anime nostre nostrorumque parentum – – " „tam pro salute nostra quam stabilitate regni – –" und andere mehr. Bestimmte kirchliche Kreise, denen wir noch begegnen werden, mochten durch solche Formulierungen leicht bestärkt werden in ihrer falschen Auffassung vom Umfang des eigentlichen Kirchengutes. Die kaiserliche Publizistik hatte bisher unentwegt den Kampf geführt, die Rechte des Reiches am Reichskirchengut wieder zur Anerkennung zu bringen. Endlich ist auch ein Papst so weit, diese Rechte anzuerkennen, zuzugeben, dass die Regalien mit dem Reich verbunden bleiben: „ad regni servitium pertinentia", wie es im päpstlichen Privileg heisst. Da verwischt der König selber in eben diesem Augenblick die scharfe Trennung zwischen Kirchen- und Reichsrechten und erkennt scheinbar die stärksten Trümpfe der Gegenpartei an in seinen religiösen Bedenken. Zweifellos: hier treibt den nüchternen Politiker nicht die Furcht vor dem ewigen Gericht, „sondern das ‚odium' des Vertrags". Jedes Mittel ist ihm recht, wenn nur die Verträge, die jetzt öffentlich bekannt werden sollen, nicht die Wut der Reichsbischöfe auf ihn entladen sondern auf den Papst.

b) Das Privileg des Papstes, das am Tage der Kaiserkrönung zur Verlesung und Ausführung kommen sollte, ist uns, wie oben angedeutet, in der kaiserlichen Relatio erhalten. Es wurde unmittelbar nach dem Investiturverzicht des Königs verlesen. Der Unterschied dieses „Privilegs" von

dem wenige Tage zuvor in S. Maria in Turri gegebenen Versprechen springt sofort in die Augen. Nicht als ob jetzt eine Veränderung oder Umbiegung des Versprochenen erfolgt sei, keineswegs. Alles, was dort gestanden, steht auch hier, mit denselben Wendungen und Worten. Aber jetzt ist dem Ganzen eine tiefgehende Begründung vorangestellt, es ist unterbaut durch weitgehende Reformpläne des Papstes. Der Vertrag von S. Maria in Turri könnte noch die Meinung aufkommen lassen, als sei der Kaiser der versteckte Urheber des Entäusserungsplanes, der Papst nur der in die Falle Gegangene, der um jeden Preis sein Ziel erreichen will: Aufgabe der königlichen Investitur. Wir konnten nur vorsichtig die Frage stellen: Sollte der Papst in dem Aufgeben der Regalien nicht möglicherweise einen Gewinn gesehen haben? Hier im „Privileg" wird unsere Vermutung bestätigt. Ganz neue Gesichtspunkte treten in die Erscheinung, der scheinbar primäre Zweck der Enteignung, der Verzicht des Königs auf die Investitur, wird zum sekundären herabgedrückt. Gleich der erste Satz des Privilegs beginnt mit der Feststellung, dass es durch göttliches und kanonisches Recht den Priestern verboten sei, sich mit weltlichen Sorgen abzugeben. Auch in den gräflichen Amtsbereich sollen sie sich nicht einmischen, ohne daselbst seelsorgliche Plichten zu haben. Es folgt der Hinweis, dass dieses Gebot im deutschen Königreich nicht erfüllt wird, dass dort Bischöfe und Äbte so sehr mit weltlichen Sorgen überhäuft sind, dass sie das Grafenamt dauernd ausüben und sogar Kriegsdienst leisten. Das aber sei kaum oder gar nicht möglich ohne Raub, Sakrilegien, Brennen und Morden. Die Diener des Altares sind zu Dienern des Hofes geworden, weil sie, wie das Privileg fortfährt, Städte, Herzogtümer, Grafschaften, Münzrechte, Höfe und anderes, was zum Dienste des Reiches gehört, von den Königen empfangen haben. Aus dieser Ursache der Regalienübernahme stammten aber auch die anderen Übel, nämlich die Investitur und aus der Investitur Simonie und Amtserschleichung. Wir müssen hier schon beachten, dass der Papst die Verwelt-

lichung des Klerus für gefährlicher zu halten scheint als die anderen Übel, die Investitur und Simonie. Alle drei entspringen aus derselben Wurzel, dem Regalienbesitz der Kirche; aber an erster Stelle nennt er doch die Verweltlichung. Wollte man die Verflechtung der Übel, wie Paschalis sie sieht, veranschaulichen, so liesse sie sich in folgendem Schema darstellen:

Verweltlichung <[1]— Regalienbesitz —[2]> Investitur —[3]> Simonie und Amtserschleichung.

Den weiteren Inhalt des Privilegs könnte man bezeichnen als die Aufzählung der Heilmittel in Vergangenheit und Gegenwart: „Unsre Vorgänger, Gregor VII. und Urban II., haben auf Bischofskonzilien die Investitur durch Laienhand sehr oft verurteilt. – – Wir sind den Spuren gefolgt. – –" Doch jetzt kommt das Entscheidende, die neue Bestimmung, der neue Heilversuch. Das „tibi itaque" scheint auf den ersten Blick den logischen Zusammenhang mit dem Vorausgehenden zu zerstören. Indes der Gedankengang ist klar: Paschalis will seine folgenden Massnahmen in Uebereinstimmung zeigen mit der Tradition der Kirche. Alle früheren Päpste verboten die Investitur, um damit die oben angeführten Uebel zu beseitigen: „His et aliis plurimis malis, que per investituras plerumque contigerant, – – excitati. . ." Auch wir folgen ihren Spuren „Quorum vestigia subsequentes – –." Die untere Prämisse, welche vor der Conclusio „tibi itaque" jetzt folgen müsste, bleibt unausgesprochen: „Nun aber hängen Regalien und königliche Investitur innig zusammen." Deshalb, „tibi itaque," befehlen wir, dass dir, König Heinrich, die Regalien zurückzugeben sind. Paschalis will also wohl im Rahmen der Tradition bleiben, aber dennoch die Rechte des Reiches anerkennen und zugleich alle aufgezählten Uebel zentraler treffen. Aus obigem Schema zeigt sich ja, dass mit der Beseitigung der königlichen Investitur keineswegs auch die Verweltlichung verschwinden würde. Nur das Aufgeben der Regalien kann nach seiner Meinung alles aus der Welt schaffen. – – Was folgt, ist der Wortlaut der Vereinbarungen von S. Maria in

Turri. Das Privileg schliesst mit der Begründung, mit der es begonnen: Die Bischöfe sollen nämlich frei sein von weltlichen Sorgen, sollen sich allein um das Heil ihres Volkes kümmern und von ihren Kirchen nicht längere Zeit abwesend sein. Der Schluss zeigt deutlich, dass die obige Annahme richtig ist: Nicht ein politischer Vorschlag des Königs wird blindlings übernommen, sondern ein besonderer kirchendisziplinärer Zweck als Hauptziel mitverfolgt. Die Verhandlungen von S. Maria in Turri könnte man noch auf die einfache Formel bringen: Regalia pro investitura: ich heisse die Bischöfe auf die Regalien verzichten, gib dafür die Investitur auf. Die Motive liegen aber viel tiefer, wie das Privileg enthüllt. Es verlockte wohl heute, einen besseren Blick werfen zu können auf die Verhandlungen von S. Maria in Turri, um zu erfahren, wie man dort die ganze Sache eingeleitet, wer glaubte, den grösseren Vorteil zu erreichen. Doch darüber schweigen alle unsre Quellen. Jedenfalls, wie dem auch sei, der Papst hat jetzt, einige Tage später, die Dinge in solchen Zusammenhang gebracht, dass wir in ihm mehr sehen müssen als einen Ueberrumpelten oder Getäuschten oder verbissenen Fanatiker, der für den Verzicht des Königs auf die Investitur jedes Opfer zu bringen bereit war.

An dieser Stelle haben wir die Meinungen einiger Forscher zu prüfen, die dem Papste die mannigfachsten Beweggründe für seinen Plan unterschoben haben: Furcht, Verzweiflung, Rückgewinnung der Investitur um jeden Preis.

Hauck[15] sagt an einer Stelle, wo er gegen Peiser opponiert: „Das war überhaupt nicht seine Absicht (sc. auf die Regalien zu verzichten) sondern nur das äusserste Mittel, um seine Absicht – Abschaffung der Investitur zu erreichen.“ Hauck hat offenbar die Begründung des Privilegs nicht sehr hoch bewertet. Dass Paschalis mit der „Abschaffung der Investitur“ höhere Ziele verfolgte, gibt er an einer anderen Stelle selber zu, wenn er schreibt:[16] „Ihm lag alles an der Freiheit der Kirche; sie aber sah er durch die Investitur vernichtet. Deshalb schien ihm ihre Duldung, geschweige

denn ihre Zulassung wie ein unsagbarer Frevel: mit Abscheu wies er jeden Gedanken daran zurück. Man sieht, das Streitobjekt war niedriger gefasst als in den Tagen Gregors. Denn was jenem eines der Mittel im Streite war, das war für Paschalis das Ziel." — Ja, Paschalis wollte die Freiheit der Kirche; aber in viel weiterem Sinne als Hauck sie sieht. Freiheit nicht nur von Einmischung der Laienhand sondern letztlich innere Freiheit des Klerus zu einem geistlichen Leben. Insofern steht er hinter Gregor nicht zurück, sondern hat sein Programm eher noch vertieft und erweitert. Gernandt[17] kämpft zwar gegen Giesebrechts Meinung, als ob Paschalis eine Tat der Verzweiflung begangen hätte. Aber er sieht in dessen Entäusserungsplan auch nicht viel mehr als ein Mittel, um auf jeden Fall den Verzicht des Königs auf die Investitur zu erlangen.

Hampes[18] Meinung über die Motive des Papstes spricht am klarsten aus folgenden Worten: „Zurückbebend vor den Schrecken eines neuen Riesenkampfes, ohne tieferen Einblick in die geschichtlichen Wirklichkeiten und politischen Möglichkeiten, im Sinne etwa eines Petrus Damiani mehr erfüllt von dem mönchischen Ideal einer Entweltlichung der Kirche als von den gregorianischen Herrschaftsgedanken, machte er den aufrichtigen Versuch, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers war, einen Versuch, der indes den Logiker mehr ehrte als den Staatsmann." Dass Paschalis kein Realpolitiker im Sinne der Staatsraison war, ist zuzugeben. Dass er aber „zurückbebte," sehe ich nicht ein. Sein „radikaler Lösungsversuch," wie Hampe selbst sich ausdrückt,[19] konnte wahrhaftig „Riesenkämpfe" genug erwarten lassen und brachte sie tatsächlich. Paschalis mochte sie ahnen, da er mit den schärfsten Strafmitteln der Exkommunikation gegen widerstrebende Bischöfe vorgehen wollte. — Vom „mönchischen Ideal" war schliesslich dieser ganze Kirchenstreit ausgegangen und erfüllt, und auch Gregors „Herrschaftsgedanken," wenn man sie in ihrer Ganzheit sieht, fallen nicht aus diesem Rahmen. Und wenn es schon um „Herrschaft" gehen soll, ob Paschalis nicht grössere Macht

und Herrschaft der Kirche erreicht hätte, wenn sein Plan in Erfüllung gegangen wäre, ist zum mindesten diskutabel. — Was Hampe mit dem Begriff „Ideal einer Entweltlichung" sagen will, ist nicht ganz durchsichtig. Das Wort „Entweltlichung" kann wenigstens zwei Bedeutungen haben. Einmal kann es heissen: Freisein von weltlichen Sorgen und Beschäftigungen, zum Beispiel von Kriegsdienst und Regierungsangelegenheiten. In solchem Sinne nehmen wir es stets in dieser Arbeit. Dann aber kann „Entweltlichung" auch bedeuten: Freisein von äusserem Besitz als Lebensideal, also das, was man „apostolische Armut" nennt. Diese „apostolische Armut" hat immer als Hauptzweck die Nachfolge des armen Christus. Als Nebenzweck schliesst sie die erste Bedeutung des Wortes „Entweltlichung" meist ein, nämlich die Entfernung der äusseren Sorgen, um frei zu sein zu einem geistlichen Leben. Im zweiten Sinne des Wortes „Entweltlichung" gleich „apostolischer Armut" können wir von einem Ideal der Bettelorden sprechen. Wie aber steht es hier, hundert Jahre früher in der Geschichte? Umschliesst da das „mönchische Ideal einer Entweltlichung" auch beide Bedeutungen? In Paschals Entäusserungsplan fallen realiter beide zusammen, wie es scheint. Als sein Ideal aber können wir vorläufig nur jene „Entweltlichung" bezeichnen, die ein Freisein von irdischen Sorgen und Beschäftigungen bedeutet. Irgendwelche Anhaltspunkte in den Urkunden, die auf „apostolische Armut" als Ideal schliessen lassen, finden sich nirgends. Wie das „mönchische Ideal einer Entweltlichung" bei Petrus Damiani aussieht, werden wir in anderem Zusammenhang untersuchen.

Es ist befremdend, dass fast durchweg in der Literatur dem päpstlichen Entäusserungsplan andere Motive unterstellt wurden, als der Wortlaut der Urkunden wahrscheinlich macht.[20] Bei einem solchen Vorgehen ist aber der Phantasie Tür und Tor geöffnet. Wir möchten die Begründung des Privilegs noch eimal unterstreichen und am Ende dieses Abschnittes feststellen: Der päpstliche Plan hat drei Seiten: Aufgabe der Regalien und dadurch Wegfall der Laienin-

vestitur und zugleich ein höheres Ziel, die Entweltlichung des deutschen Klerus.

3. DIE RELATIONEN

Die Berichte von päpstlicher und kaiserlicher Seite, in denen die behandelten Verträge überliefert sind, müssen wir zur Klärung einiger Fragen etwas näher ins Auge fassen. Beide Schriften sind nicht frei von Tendenzen, jede verschweigt das, was für ihre Partei nachteilig scheint. Die kaiserliche Relatio versucht ausserdem, alles in eine Schuld des Papstes umzudeuten, sowohl die Idee des Entäusserungsplanes als auch sein Scheitern. Dennoch lassen sich aus beiden Berichten die historischen Vorgänge und Verträge recht gut erläutern.

a) Was uns hier zunächst interessiert, ist die wichtige Feststellung, gleich zu Beginn des kaiserlichen Schreibens, dass die Initiative des ganzen Planes vom Papste ausging. In der Art des päpstlichen Vorschlages will der König freilich eine List erkannt haben. Er wirft Paschalis vor, dass er früher versprochen habe, das Reich an Glanz und Ausdehnung zu erhöhen, dann aber hinterlistig versuchte, Reich und Kirche von ihrem alten Stand zu trennen: „studebat subdole tamen, quomodo regnum et ecclesiam a statu suo discederet tractare". Soll man diesen Worten Glauben schenken? Hat Heinrich wirklich so von Anfang an über den päpstlichen Vorschlag gedacht, und gingen seine ganzen Verträge nur darauf aus, eine List mit der andern totzuschlagen, den Papst in seinem eigenen Netz zu fangen? Hauck[21] möchte es so annehmen, wenn er schreibt: König Heinrich glaubte, „den päpstlichen Vorschlag als einen grossen Betrug betrachten zu dürfen; denn Paschalis sei von Anfang an sich dessen bewusst gewesen, dass er Unmögliches verspreche; er habe seine Zusage nur geleistet, um ihm den Verzicht auf die Investitur zu entlocken. Dieser Ueberzeugung gemäss hat Heinrich gehandelt: er hat seine Massregeln so getroffen, dass Paschalis in das Netz ver-

strickt wurde, das er, wie er annahm, ihm gelegt hatte". Hauck und andere mit ihm fühlen sich bestärkt in dieser Auffassung durch den weiteren Satz in der Relatio, die Gesandten Heinrichs hätten schon beim Abschluss der Verträge gar nicht geglaubt, dass Paschalis' Vorschlag durchführbar sei: „quod tamen nullo modo posse fieri sciebant."[22] Indes möchte ich die Bemerkung der Relatio „studebat subdole tamen" nicht sehr hoch anschlagen. Sie ist nichts weiter als ein nachträgliches Wort, mit der Absicht geschrieben, den König reinzuwaschen, ihn nicht als Urheber solcher für ihn vorteilhafter Pläne erscheinen zu lassen. Gewiss, Heinrich V. war ein nüchterner politischer Kopf; er und seine Gesandten mögen wohl die grossen Schwierigkeiten, die Paschals Lösungsversuch machen würde, besser erkannt haben als der Papst. Aber warum nicht trotzdem allen Ernstes einmal darauf eingehen? In Wirklichkeit lagen ja im päpstlichen Angebot auch sehr viele Vorteile für den König. Mit welcher Macht hätte er plötzlich dagestanden, wenn alle Regalien an ihn zurückgefallen wären! So liess er es darauf ankommen und „eilte froh zur ewigen Stadt", wie es bei Ekkehard heisst.[23] In Wahrheit mochte er Grund zur Freude haben. Denn glückte das Vorhaben des Papstes, so hatte er nur Nutzen davon, glückte es aber nicht, dann konnte sich für eine noch günstigere Lösung der Boden bereitet finden. Er nahm also die Sache ernst, trieb kein unehrliches Spiel, sondern wartete ruhig ab, was kommen würde. Wenn den König nur selber kein Schaden traf, brauchte es ihm auf ein paar Tage Verzögerung bis zum endgültigen Abschluss der Dinge nicht anzukommen. Diesem Schaden aber wollte er vorbeugen durch seine „Erklärung", wie wir gesehen haben, ihn endgültig abwehren durch die Darlegungen der Relatio. Deshalb auch das ständige Bestreben dieser Schrift, den König nicht als Urheber des Entäusserungsplanes erscheinen zu lassen. Und hierin, glaube ich, liegt Heinrichs einzige und wirkliche List.

Die meisten Forscher, welche die Bemerkung des Königs in der Relatio „studebat subdole tamen“ als seine frühere feste Ueberzeugung bei Abschliessung der Verträge ansehen und daraus ein unehrliches Spiel Heinrichs folgern, nehmen ebenso an, dass der König sich getäuscht habe, wenn er dem Papste von Anfang an nicht traute. Paschalis habe es tatsächlich mit seinem Vorschlag ehrlich gemeint. Damit stimmen auch alle Quellen überein, insofern sie nie von einer Unehrlichkeit des Papstes sprechen, sondern höchstens des Kaisers. — Eine ganz eigenartige Stellung hat hier, wie auch in manch anderen Punkten, G. Schneider[24] eingenommen. Er nimmt die Bemerkung der Relatio „studebat subdole tamen“ nicht nur ernst sondern auch als wahr. „Einen solchen Zwist hervorzurufen war auch wohl nur Paschals Absicht. Doch Heinrich erkannte sie und wollte den Fluch der Gewalttat dem Urheber des Planes zuschieben“. Dass Heinrich die geistlichen Fürsten nicht einweihte, deutet Schneider also:[25] „Sie hätten selbstverständlich nicht in den Vertrag gewilligt, da er nicht in ihrem Sinne war; er wäre also gar nicht zustande gekommen. Heinrich hätte keine Handhabe gegen den Papst gehabt, er hätte ihn nicht in die Enge treiben können. Kurz: seine Absicht auf Frieden wäre von vornherein vereitelt worden.“ — Ein eigenartiger Friede, der auf listigen Diplomatiekünsten aufgebaut ist und erzwungen wird! Wie lange hätte der wohl gedauert bei der Stärke der Reformpartei? Ebenso merkwürdig ist, wie Schneider die Unehrlichkeit des Papstes begründet:[26] „Als er sich dazu verleiten liess, die Durchführung des Vertrages zu übernehmen, mag seine Absicht gewesen sein, die deutschen Bischöfe von ihrem Könige zu trennen; er hoffte, es werde die alte Zwietracht wieder eintreten, die er so sehr herbeiwünschte.“ — Es sind leere Vermutungen, die sich auf kein Quellenzeugnis stützen können. Trotzdem sei ein Gedanke herausgegriffen, der Schneider nebst anderem beweisen soll, dass Paschalis kein idealgesinnter Mann sondern ein hinterlistiger Intrigant ist:[27] „Muss man nicht aber alles Vertrauen verlieren, wenn man liest, dass Paschal, während

er Heinrich Frieden verspricht, die Normannen zum Kampf gegen ihn vereidigt? Dass er brieflich ihre Hilfe erbittet, als er eben den Vertrag von Santa Maria del Turri hat abschliessen lassen?" Wer den entsprechenden Bericht der Chronica Casinensis[28] auf sich wirken lässt, hat einen ganz anderen Eindruck, als dass es dem Papst um einen Angriffskampf gegen Heinrich V. zu tun ist. Wenn man bedenkt, dass auf der einen Seite ein deutscher König mit einem gewaltigen Heere steht und auf der anderen Seite ein hilfloser Papst, wird man es begreiflich finden, dass er sich gegen Gewalttaten zu schützen suchte. Haben sich seine Befürchtungen später nicht als berechtigt erwiesen? Entsprechende Machtmittel auf seiner Seite hätten nur zu einer treueren Durchführung der Verträge gedient.

Bemerkenswert für unser Problem ist ferner die Aussage der kaiserlichen Relatio, dass alle Bischöfe und Aebte, auch die zur päpstlichen Partei gehörten, Paschals Entäusserungsplan widersprochen haben: „universis in faciem eius resistentibus et decreto suo planam heresim inclamantibus, scilicet episcopis, abbatibus, tam suis quam nostris, et omnibus ecclesiae filiis. – " Aus Ekkehard ergibt sich aber, dass es nur die Reichsbischöfe und -fürsten waren, die sich empörten über die Beraubung ihrer Kirchen und den Verlust ihrer Benefizien: „tumultuantibus in infinitum principibus prae ecclesiarum spoliatione ac per hoc beneficiorum suorum oblatione."[29] Dass alle Bischöfe widersprachen, auch die päpstlichen, wäre von vornherein unglaublich. Der Papst hatte doch auch seinen Anhang, und die Abmachungen von S. Maria in Turri waren gewiss in einem bestimmten Reformkreise bekannt und erwogen worden. Tatsächlich wurde mit Paschalis eine ganze Anzahl gleichgesinnter Bischöfe gefangengesetzt.

Dass die Opposition dem Papste offene Häresie vorgeworfen habe, „planam heresim," wie es in der kaiserlichen Relatio heisst, ist durchaus glaubhaft. Aber wir müssen uns einmal fragen, ob mit Recht. In der Hitze der Debatte war an eine klare Begriffsscheidung nicht zu denken. Tatsächlich

galt es allgemein als schweres Verbrechen, Kirchengut zu veräussern.[30] Das kirchliche Veräusserungsverbot fusste auf dem Gedanken, dass die Kirche ein gewisses Vermögen brauche zur Verwirklichung ihrer spirituellen Aufgaben und zur Unabhängigkeit von ausserkirchlichen Mächten. Hinzu trat der Glaube, dass das Kirchengut eine gewisse Weihe erhalte, eine res sacra werde, und seine Rückführung in Laienhand folglich nicht angehe. Schon vom frühen Mittelalter an waren in jedem Jahrhundert allerorts Veräusserungen vorgekommen. Weltliche Grosse hatten zur Besserung der schlechten wirtschaftlichen Lage ihres Landes oft grosse Teile des Kirchengutes mit Beschlag belegt. Aber auch die kirchlichen Besitzer selbst hatten nicht selten kirchlichen Besitz verschenkt, verpfändet oder verschleudert. Päpste und Synoden und selbst weltliche Herrscher waren immer wieder mit den strengsten Strafandrohungen solchen Veräusserungen entgegengetreten. Wer die Briefe und Erlasse des Papstes Paschalis untersucht, findet solche Verbote auch von ihm ohne Zahl ergangen. Immer wieder gibt er Unveräusserlichkeitsprivilegien, schützt Kirchen- und Klostergut durch Exkommunikationsandrohungen gegen den weltlichen oder geistlichen Säkularisator. – Wenn man ihm jetzt „offene Häresie" vorwirft, was soll das bedeuten? Offenbar wollten die Ankläger damit ausdrücken: niemand darf Kirchengut in weltliche Hände gelangen lassen. Der Papst, der solches für statthaft hält, ja sogar befiehlt, trennt sich damit vom Glauben der gesamten Kirche, macht sich mit anderen Worten der Häresie schuldig. Alles spitzt sich also auf die Frage zu: Was betrachtete Paschalis damals als Kirchengut und was nicht? Hat er vielleicht einen Unterschied gemacht zwischen Kirchengut im eigentlichen und uneigentlichen Sinne? In der Tat lässt sich aus dem Wortlaut der Verträge leicht zeigen, dass er alles das, was er als Regalien namhaft macht, zum Besitz des Reiches rechnete, nicht der Kirche: „ad regni servitium pertinentia" sagt er im Privileg. Diese Auffassung wird noch bekräftigt durch ein anderes Wort, das der Papst den opponierenden

Bischöfen entgegenhält, wie die päpstliche Relatio berichtet: „reddenda sunt cesari, quae sunt cesaris.“ Dem Kaiser gehören aber die Regalien. Paschalis betrachtete also die oblationes und possessiones allein als Kirchengut im eigentlichen Sinne. Somit fielen auch nur sie unter das Gebot der Unveräusserlichkeit. Dass man bisher vielfach anders dachte und die Regalien „mit dem übrigen Kirchenbesitz eine ungebrochene Vermögenseinheit“[31] bildeten, berechtigt nicht zu dem Vorwurf der Häresie. Freilich haben auch in dieser Zeit noch manche, besonders unter den interessierten Kirchenfürsten, andere Anschauungen vertreten als Paschalis. Man vergleiche nur die Stelle in der Vita des Erzbischofs Konrad von Salzburg,[32] der, ein streng kirchlich gesinnter Mann, dem Papste vorhält: „Pater, qualiter te promittis facere iuste, quod est contra omnem iustitiam.“ Er will doch wohl sagen, dass Paschals Vorhaben gegen jedes menschliche, aber auch göttliche und kirchliche Recht sei. Man sieht, die Begriffe waren nicht überall klar, die Meinungen verschieden, aber wenn Paschalis einmal zu der dargelegten Unterscheidung gelangt war, handelte er nach seiner Ueberzeugung wie auch in der Tat richtig; von häretischen Ansichten kann nicht die Rede sein. Wenn in Gebhardts Handbuch[33] gesagt wird: „von jeher hatten sich fromme Eiferer gegen jeden Besitz der Kirche erklärt, doch hatte derartiges bisher als Häresie gegolten,“ so ist darauf zu erwidern, dass es auch jetzt noch genau so gut als solche gegolten hätte. Hier handelt es sich ja nur um eine Entäusserung von nicht strikte der Kirche Gehörendem, „ad regni servitium pertinentia“. – Ueber das Problem freilich, woher der Papst seine Unterscheidung, seine Anschauungen über das Kirchengut hat, und was die eigentlich treibende Kraft war, sie zu übernehmen, kann hier noch nichts entschieden werden. Darauf werden wir noch zurückkommen.

b) Einige kleinere, aber für unser Thema wichtige Einzelheiten weiss uns die päpstliche Relatio noch zu berichten.

Als der König mit seiner Partei abseits zur Beratung stand und einige seiner Vertrauten „ihre List" offenbarten, indem sie sagten, das Abkommen könne nicht mit Fug und Recht bestätigt werden, da hält ihnen der Papst entgegen: „reddenda sunt cesari, quae sunt cesaris' et ‚nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus', cum armorum usus, secundum beatum Ambrosium, ab episcopali officio alienus sit, cum hec et alia illis apostolica et canonica capitula obicerentur – –." Das erstere Schriftwort[34] haben wir schon im vorigen Abschnitt behandelt: der Papst wendet es auf das Königsgut der Regalien an, die nach ihm kein Kirchengut im eigentlichen Sinne sind. Das andere Wort stammt gleichfalls aus der Schrift[35] und soll die Begründung geben für den Regalienverzicht: Trennung von weltlichen Angelegenheiten, von dem, was mit dem Dienste Gottes nichts zu tun hat oder ihm gar hinderlich ist. Auffallend ist es, dass der Papst den anderen Zweck der Entäusserung, Aufgabe der Investitur des Königs, nicht einmal als Nebenziel anführt. Glaubte er wohl, dass dann den Bischöfen der Kaufpreis zu teuer sein möchte, oder war es ihm heiliger Ernst mit dem Hauptzweck: Entweltlichung des hohen Klerus? Wir wollen die Frage, wegen ihrer Bedeutung für die Erklärung des Privilegs, hier noch einmal prüfen. Nehmen wir an, die religiöse Motivierung habe nur den Sinn gehabt, einen starken Druck auf die Reichsbischöfe auszuüben; der Verzicht des Königs auf die Investitur sei das einzige Ziel des Papstes gewesen; das Aufgeben der Regalien aber habe ihm in Wahrheit als eine schwere Benachteiligung der Kirche geschienen, jedoch als das einzige Mittel, um mit diesem Kaiser praktisch zu einer Einigung zu kommen. – – Warum verzichtete er dann nicht vorläufig auf eine praktische Lösung überhaupt? Warum hat er es dann so eilig und ergreift selbst die Initiative zu einem solchen Plan? Man kann nicht erwidern, die Nähe des mit starker Macht umgebenen Königs habe ihn dazu vermocht. Er hatte ja Möglichkeiten, sich dem Abschluss von Verträgen zu entziehen. Er konnte, worauf schon viele

Forscher verwiesen haben, den König bannen, konnte sich südwärts in das Normannenreich zurückziehen. Die Erlangung des Investiturverzichts allein kann ihn also nicht zur Aufgabe der Regalien bestimmt haben. Es müssen tiefere Gründe mitgespielt haben, Gründe, die ihm einen Verzicht auf diesen Besitz mindestens nicht als Nachteil für die Kirche erscheinen liessen. Vorläufig können wir als solchen nur jenen anführen, welchen der Papst selbst hier zum zweitenmal nennt: Die Entweltlichung des hohen Klerus.

Die Anführung des hl. Ambrosius geschieht häufig bei Theologen, welche über das Waffenverbot des Klerus handeln. Es wird gern auf einen Brief des Heiligen verwiesen, in dem es heisst, dass Gebet und Tränen die Waffen und der Schutz des Klerikers seien.[36]

Warum hebt der Papst gerade den Waffengebrauch unter den negotia saecularia besonders hervor? Schon im Privileg hatte er den Wehrdienst als eine Folge der Regalienübernahme bezeichnet: „cum pertinentiis suis, militiam et castra regni". Er scheint also mit dieser Tätigkeit der Geistlichen keineswegs einverstanden zu sein. In der Tat hatte das Kriegshandwerk der Kirchendiener von jeher den Unwillen der Reformfreunde erregt. Wir werden in römischen Reformkreisen selbst noch solche Stimmen hören. Aber auch im deutschen Königreich fehlte es nie an Gegnern des kriegerischen Klerus. Schon sehr früh, zum Beispiel in der Vita Brunos von Köln, lernen wir eine Partei kennen, die von Kampf und Krieg des Bischofs nichts wissen will:[37] „Dicent fortasse, bellis haec sedanda esse, quae ad te non pertineant, quae tui ministerii dignitatem non deceant." Oder an einer anderen Stelle:[38] „Causantur forte aliqui, divinae dispensationis ignari, quare episcopus rem populi et pericula belli tractaverit, cum animarum tantummodo curam susceperit." Der Verfasser sucht zwar einen harmonischen Ausgleich zu finden, indem er sich bemüht zu zeigen, dass Priestertum und weltliches Regiment beide im tiefsten Grunde dem Frieden dienen und im „re-

gale sacerdotium“ zusammen fallen. Aber eine andere Anschauung und anscheinend eine stark vertretene ist doch festzustellen. Sehr drastisch tritt uns dasselbe Problem auf eben diesem Romzuge Heinrichs V. entgegen in der Vita des Erzbischofs Konrad von Salzburg.[39] Seine Denkweise wird zwar höher als die des hl. Martinus gewertet; er glaubte, dass ihm nur ein Kampf unstatthaft sei gegen Christen, die weder dem Glauben, noch den Gesetzen zuwider handelten, noch auch geächtet seien. Aber immerhin machte er sich doch Gedanken darüber, was sein priesterliches Amt beflecke und was nicht. —

Das Waffentragen der Kleriker war durch zahllose kirchliche Bestimmungen in allen Jahrhunderten verboten worden. Schon in den Canones Apostolorum[40] findet sich der Satz: „Episcopus vel presbyter vel diaconus exercitui vacans, et utraque obtinere volens, Romanum scilicet magistratum, et sacerdotalem administrationem, deponatur. Quae sunt enim Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo.“ Hier dieselbe Schriftbegründung wie bei Paschalis. — Die Synoden von Meaux und Paris aus den Jahren 845/46 erklärten:[41] „Kein Kleriker darf Waffen tragen, bei Strafe der Absetzung.“ Aehnlich die Synode von Metz aus dem Jahre 888.[42] Im elften Jahrhundert verbieten die Synoden von Reims 1049,[43] Vienne und Tours 1060,[44] Rouen 1074,[45] Poitiers 1078[46] alle den Kriegsdienst, zum Teil unter harten Strafandrohungen. —

Noch andere „apostolica et canonica capitula“ hielt der Papst den Vertrauten des Königs entgegen. Wahrscheinlich bezieht sich das nicht nur auf das Waffentragen sondern überhaupt auf die negotia saecularia, welche die Kirche nie gestattet hatte. Die Reformsynode von Paris, vom Juni 829 sagt:[47] „Ihr verlangt auch zu erfahren, was denn schuld daran sei, dass Priester und Fürsten vom rechten Weg abgewichen sind. Ausser den bereits mitgeteilten Kapiteln, welche auf viele Nachlässigkeiten hinweisen, kennen wir besonders ein Hindernis, das schon lange eingewurzelt ist, dass nämlich die fürstliche Gewalt, dem göttlichen Willen zu-

wider, sich in kirchliche Angelegenheiten einmischt, und andrerseits die Geistlichen, aus Nachlässigkeit oder Unwissenheit oder Habsucht sich mit weltlichen Geschäften oder Sorgen abgeben." Im Jahre 850 bestimmte die Synode von Pavia:[48] „Der Bischof soll kein Liebhaber von Hunden, Falken, Pferden, Jagd, Kleiderpracht usw. sein." „Niemand darf einem Kleriker weltliche Geschäfte, Verwaltungen und dergleichen übertragen, bei Strafe der Exkommunikation für beide."

Papst Paschalis konnte also auf eine stattliche Reihe kirchlicher Erlasse sich stützen und so am besten sein Gebot der Entweltlichung des hohen Klerus und, wie er folgerte, der Regalienrückgabe begründen.

Hier schliesst unsre Untersuchung der Absichten und Pläne des Papstes, soweit sie sich aus den Zeugnissen und Berichten über die Februarereignisse des Jahres 1111 gewinnen lassen. Als Resultat fassen wir zusammen:

I. Positiv:

1. Die Initiative des Entäusserungsplanes geht vom Papste aus und ist ehrlich und ernst gemeint.
2. Der päpstliche Vorschlag hat drei Anschauungen zur Voraussetzung:
   a) Der Papst erkennt die Regalien als Eigentum des Reiches an, oblationes und possessiones allein als eigentlichen Kirchenbesitz.
   b) Der Papst erkennt den Zusammenhang von Regalienbesitz und königlicher Investitur an.
   c) Der Papst erkennt den Zusammenhang von Regalienbesitz und Verweltlichung der Kirche.
3. Der Papst verfolgt zwei Ziele mit der Regalienrückgabe:
   a) Entweltlichung des hohen Klerus.
   b) Verzicht des Königs auf die Investitur.

II. Negativ:

1. Der päpstliche Vorschlag hat nichts Häretisches an sich.
2. Von Armutsideen lässt sich in den Zielen und Absichten des Papstes aus den Urkunden selbst nichts feststellen.

Umso brennender wird die Frage: Woher stammt der Entäusserungsplan? Hat der Papst etwa Hintermänner, die nicht frei sind von Armutsideen? Wie verhält es sich mit einer „gewissen Partei innerhalb der Hochkirche vor allem Petrus Damiani"? Oder entspringt der Plan vielleicht einem persönlichen „Ideal des Mönchspapstes", die apostolische Armut der Kirche betreffend, das unausgesprochen mitspielt? Da sich die behaupteten Armutsideen in Bezug auf den kirchlichen Besitz äussern müssten, haben wir in den folgenden Untersuchungen unser Augenmerk vor allem auf die Anschauungen der verschiedensten Parteien über das Kirchengut zu richten.

ZWEITER TEIL

ANSCHAUUNGEN ÜBER DAS KIRCHENGUT.

1. BEI VERTRETERN DER KIRCHLICHEN REFORMPARTEI

A. Petrus Damiani

In Petrus Damiani haben neuere Forscher denjenigen Vertreter der Hochkirche gesehen, welcher der Idee von der armen Kirche „nicht allzufern" stand. Wir wollen im folgenden untersuchen, ob dieses Urteil richtig ist, ob von ihm aus Verbindungslinien zu Paschals Entäusserungsplan herüberführen und welcher Art diese sind. Bei unsrer Untersuchung sind wir in einer glücklichen Lage. Petrus Damiani hat eine grosse Anzahl von Schriften hinterlassen, welche vom Geist und den Idealen dieses Mannes Zeugnis geben. Wir brauchen uns deshalb nicht auf seine Stellung zum Kirchengut zu beschränken, sondern können in weitestem Umfang seine Ansichten über Besitz und besitzenden Klerus nachprüfen. Die Gesamtheit aller dicta, unter den verschiedensten Umständen niedergeschrieben, wird sein Bild deutlicher und wahrer zeichnen.

Wollte man zunächst fragen, was Petrus Damiani für seine eigene Person fordert an Gütern dieser Erde, so müsste man in der Tat von einer grossen Armutsliebe des Heiligen sprechen. Eine Bedürfnislosigkeit zeichnet ihn aus, die vorteilhaft absticht gegenüber der Habsucht vieler Zeit- und Amtsgenossen. Petrus Damiani bleibt trotz seiner hohen kirchlichen Stellung der arme Mönch von Fonte Avellana. Geradezu ängstlich ist er besorgt, es möchte etwas, das anderen zukommt, ihm gegeben werden und dadurch Unrecht an seinem Besitze kleben.[49] Er nennt sich mit dem

Apostel reich und überreich. Aber dass dieser sein Reichtum geistiger Art ist, zeigt das gleich darauf verwendete Apostelwort: „scio abundare et penuriam pati.“[50] Sein Biograph kann von ihm rühmen,[51] er habe die Kirchengüter, die ja die Güter der Armen seien, für fromme Zwecke verwandt und sich deshalb jedes Aufwandes enthalten. So konnte er wohl von sich sagen, dass er keine irdischen Schätze besitze, und es ist im vollen Wortsinn zu nehmen, wenn er schreibt,[52] Geschenke könne er nicht machen, es sei denn durch seine Schriften. — —

Fragt man weiter, ob Petrus Damiani diese Selbstlosigkeit auch von anderen verlangt, so lassen sich tatsächlich eine ganze Reihe von Aussprüchen anführen. Teilweise stellt er nicht nur Forderungen, sondern begründet sie auch mit prinzipiellen juristischen Ausführungen. In der Schrift über das Almosen sagt er beispielweise,[53] die Reichen seien gar keine possessores im eigentlichen Sinn, sondern würden besser dispensatores, Verwalter, genannt. Sie dürften deshalb ihren Besitz nicht als Eigentum betrachten, um damit in Freuden zu schwelgen und ihn zu eigenem Nutzen zu verwenden; vielmehr sei ihnen nur die Verwaltung übertragen. Daraus folgert er logisch,[54] dass, wenn wir den Armen zu Hilfe kommen, wir nicht Eigenes geben, sondern nur fremdes Gut zurückerstatten. Und umgekehrt,[55] wer die Armen nicht unterstützt, wird einst im Gericht nicht so sehr der Habsucht als des Raubes angeklagt. Aus diesen Worten darf man nicht zu viel schliessen wollen. Bei der ersten Stelle über die possessores schwebt ihm offenbar die biblische Parabel des ungetreuen Verwalters vor Augen.[56] Die übernatürliche Perspektive ist nicht nur deutlich, sondern bei Petrus Damianis Geisteshaltung auch ganz begreiflich; doch alles in allem will sie für die tatsächliche Lage der Besitzverhältnisse wenig besagen. Es ist ein Zurückgehen auf die prima causa, auf Gott als den Schöpfer und darum auch eigentlichen Besitzer der ganzen Welt und jeden Eigentums. Petrus Damiani will die Tugend des Almosengebens als besonders wichtig und empfehlenswert hinstellen und

greift zu Motivierungen, die heute noch im Munde von Predigern üblich sind. Dieselbe Mentalität des Predigers ist es, die ihn in die biblischen Worte ausbrechen lässt:[57] „Wehe euch, ihr Reichen, ihr habt euern Lohn empfangen."[58] und: „Schwierig ist es, dass ein Reicher eingeht ins Himmelreich."[59]

So lässt sich denn vermuten, dass er gegenüber Klerikern noch schärfere Forderungen stellen wird. In einer Schrift: „Contra clericos regulares proprietarios" spricht er an manchen Stellen so allgemein von den Klerikern, dass er anscheinend vom Beweis a minore ad maius aufsteigen will. Zum Beispiel erklärt er in der allgemein üblichen Weise das griechische Wort cleros als Los, Anteil des Herrn.[60] Daraus wird gefolgert, dass der Kleriker ausser Gott nichts besitzen soll, sondern als Priester und Levit, der dem Altare dient, auch vom Altare leben, das heisst, mit Zehnten und Oblationen zufrieden sein möge. Ebenso allgemein ist der Tadel der Kleriker gehalten,[61] die nicht einmal mit einem Kasten, geschweige denn mit einem Beutel voll Gold zufrieden seien. Die Apostel aber, ihre Vorbilder, habe Christus doch ausgeschickt ohne Beutel und ohne Stab.[62] In einer Predigt ruft er aus:[63] Zurück zur Urkirche mit ihrer Uneigennützigkeit und Einfachheit! Dem Geiz und der Verschwendungssucht der Geistlichen stellt er die Forderung entgegen: Unser Geld gehört in die Hände der Armen, Seelenrettung muss unser Reichtum sein, Tugendschätze sollen in unserer Brust aufbewahrt werden.[64]

Wir müssen an dieser Stelle die Frage erheben, ob Kühn[65] recht hat, zu sagen: „Nach Damiani gibt es also letzten Endes nicht nur für die Kleriker sondern auch für die Laien kein Privateigentum. Die irdischen Güter gehören nicht dem derzeitigen Besitzer sondern der Allgemeinheit."[66] Diese Folgerung ist m. E. völlig verfehlt. Die Hauptstelle, aus der Kühn schöpft, habe ich oben schon zu entkräften gesucht.[67] Aber auch die andere, welche Kühn anführt,[68] klingt, aus dem Zusammenhang gerissen, allerdings sehr überzeugend und frappant; im Rahmen des Ganzen jedoch

gewürdigt und überdacht, lässt sich damit gerade das Gegenteil beweisen. Der Zusammenhang ist folgender: Petrus Damiani schreibt an Eremiten; er tadelt unter anderem auch ihr Bestreben, den Besitz des Klosters immer mehr zu vergrössern und spricht die Befürchtung aus, es möchte ohne Ungerechtigkeit nicht abgehen. Er zeigt, wie sündhaft es sei, fremdes Gut anzutasten oder auch nur zu begehren. Die Schriftstelle wird angeführt: „Non concupisces rem proximi." Dann weist er als Ausnahme darauf hin, es sei kein Streben nach fremdem Gut, „honestioribus viris" etwas wegzunehmen, um es für die Not der Brüder, die Auslagen eines frommen Werkes oder die Bedürfnisse der Armen zu verwenden. Der eine sei nicht deshalb reicher als der andere, damit er alles Uebertragene allein besitze, sondern den Besitzlosen davon mitteile und als Verwalter, nicht als Herr, in Gerechtigkeit und Frömmigkeit das gebe, was ihm nicht gehöre. Nach einigen Schriftstellen folgt die Zusammenfassung: So ist es also Gerechtigkeit, fremden Besitz zurückzugeben. Wer den Reichen etwas wegnimmt und es den Armen darreicht, strebt nicht nach fremdem Gut, sondern verteilt das Gemeinsame. Die Hauptregel, von der hier nur eine Ausnahme statuiert wird, muss Kühns Behauptung umstossen. Durch sie erkennt Petrus Damiani unumwunden das Privateigentum an und bezeichnet schon das blosse Begehren des fremden Besitzes als keine leichte Sünde.[69] Auch der angeführte Ausnahmefall, der mit „notandum quoque" beginnt, setzt Arm und Reich als zurechtbestehend gegenüber. Das Unrecht fängt erst da an, wo auf der einen Seite Notlagen entstehen, denen durch den Geiz oder die Verständnislosigkeit des Reichen nicht abgeholfen wird. Hier wäre nun Almosengeben Recht und Pflicht, und wo es ausbleibt, wird der Ueberfluss auf der einen Seite zum Unrecht, die überflüssigen Güter, nach Petrus Damianis Meinung, zu gemeinsamen, zu bona communia. Das Ganze ist eingebaut in die übernatürliche Perspektive, die schon oben betont wurde, und ohne die Petrus Damiani völlig missverstanden wird. Gott ist höchster Herr,

dem letzten Endes alles gehört. Die irdischen Güter sind nicht der „Allgemeinheit" sondern Gott, ihrem Schöpfer schlechthin. Der Mensch ist Verwalter und Verteiler, zumal der Reiche, und wenn er nicht gerecht verwaltet, muss zur Selbsthilfe gegriffen werden. Der Ausdruck „kommunistische Anschauungen"[70] ist mindestens missverständlich, weckt moderne Anschauungen materialistischer Welt- und Wirtschaftsbetrachtung, die, auf das Mittelalter übertragen, nicht nur zu Anachronismen werden, sondern das ganze Bild verzeichnen. — —

Wir wenden uns zu Petrus Damianis Stellung in Fragen des Kirchengutes. Diese Ausführungen werden das oben Besagte bestätigen und zugleich den wichtigsten Punkt im Rahmen der Gesamtbetrachtung bilden.

Das Kirchengut gilt Petrus Damiani zunächst als unantastbarer Besitz der Kirche. Die Herzogin Beatrix ermahnt er,[71] nicht, wie die Mächtigen der Erde, sich mit Kirchengut zu bereichern, sondern vielmehr arme Kirchen mit Spenden von ihren eigenen Gütern auszustatten. Zur Restitution fordert er häufig auf, indem er den Schuldigen die Schwere des Vergehens und die Grösse der ewigen Strafen vor Augen stellt. So bittet er den Bischof Mainard von Eugubium,[72] dafür zu sorgen, dass die Güter wieder zurückkommen, die zu seiner Zeit der Kirche geraubt wurden, zumal die vorzüglichsten und besten derselben. Einen anderen Bischof mahnt er,[73] die Güter der Kirche so sorgfältig zu bewahren, dass er am Ende seiner Verwaltung nicht Verschleuderer sondern Hüter und Hirt der Kirche genannt werden könne. Wie man sich erdreisten kann, Kirchengüter zu verkaufen, ist ihm unfassbar, da doch schon Kirchenbesitz, der in Erbpacht gegeben, ja auch nur auf Widerruf oder als einfaches beneficium verliehen wird, nicht mehr zurückgebracht werden könne.[74]

Welches mag wohl der tiefere Grund sein zu dieser traditionellen Einstellung Petrus Damianis? Lassen wir ihn selbst sprechen: Zwei Geistliche, die im Dienste des Herzogs Gottfried standen, hatten die Behauptung aufgestellt, dass der-

jenige nicht in Simonie falle, welcher von Königen und Fürsten das Bischofsamt kaufe. Denn sie würden dadurch ja nur den Besitz der Kirchengüter erlangen, nicht aber die Weihe. Petrus Damiani entgegnet in einem Brief an Bischof Alexander,[75] indem er darlegt, dass das eine vom anderen notwendig abhänge: Wer die Güter der Kirche übernimmt, ist für die Weihe bestimmt, und wer die Weihe bekommt, erhält auch die Kirchengüter. Wenn einer aber die Güter der Kirche ohne die Kirche erhalten hat,[76] ist er Schismatiker und begeht ein Sakrileg, weil er die Güter von der Kirche trennt. Durch diese enge Verbundenheit von Amt und Ausstattung, von Weihe und Beneficium, wird das Kirchengut selbst etwas Heiliges, das dem Herrn geweiht ist und nur dem Priester gehört. Sein Uebergang in Laienhände ist deshalb kein gewöhnlicher Raub sondern ein Sakrileg. Das gilt im weitesten Umfange von allem, was zum Kirchendienst gehört, auch von Hörigen, die an das Kirchengut gebunden sind, und erst recht vom Zehnten.[77] Seine Profanierung nennt er geradezu ein Gift in den Händen der Laien.[78] Aber auch die Geweihten selbst, die Verwalter der Kirchengüter sind, können damit nicht beliebig umgehen. Die Zwecke, für die das Gut da ist, sind genau bestimmt und werden im einzelnen umschrieben.[79] Petrus Damiani führt das Kirchengut zurück auf die frühere Gütergemeinschaft der ersten Christen. Es ist ihm die moderne Form des gemeinsamen Besitzes, der genau denselben Sinn hat wie jene altchristliche Institution, den Unterhalt für die Diener des Altares und die Unterstützung der Armen. Zu diesen „Armen" werden im weitesten Sinne gezählt: Bedürftige, Witwen und Waisen. Diese Gedanken sind keineswegs neu sondern längst geläufig. Die Kirche des Mittelalters hat die soziale Fürsorge allein in ihren Händen und ihre Ausübung wird ganz übernatürlich aufgefasst als „opus caritatis et pietatis", die Armen gelten als „pauperes Christi".[80] In diesem Geiste ermahnt Petrus Damiani seine Mitbrüder, doch ja Sorge zu tragen, dass nicht durch Geiz oder Nachlässigkeit den Armen etwas entzogen werde. Denn ihnen

gehöre, was sie selbst erübrigen. Bei dieser tiefen Auffassung vom Sinn der Kirchengüter versteht man auch seinen Zorn gegen diejenigen Priester und Verwalter, die deren höheren Zweck vergessen, sie ganz als ihr Eigentum betrachten, damit sich und ihre Nachkommenschaft bereichern, ja sogar Heere damit ausrüsten.[81]

Wenn Petrus Damiani aus den dargelegten Gründen für eine ungeschmälerte Erhaltung des Kirchengutes eintritt, so unterlässt er es doch nicht, den Klerus im Herzen von dem Besitz zu lösen. Er kennt sehr wohl die Gefahren, die mit grossem Reichtum verbunden sind; darum die dauernden Aufforderungen zur apostolischen Einfachheit und Armut. Doch nicht die äussere Ursache mancher Uebelstände soll beseitigt werden, sondern die innere. Nicht das Kirchengut soll fortfallen, sondern die falsche Einstellung des Herzens ihm gegenüber. Er, der grosse Willensmensch und Asket, mochte hoffen, mit der Geisselung der Misstände die Ideale zu wecken. In diesem Sinne sind eine grosse Anzahl seiner Armutsforderungen zu verstehen. Der üppigen Kleiderpracht der Geistlichen hält er entgegen die Forderung eines rauhen, ungezierten Gewandes. Denn der Glanz einer christlichen Seele bestehe nicht in der äusseren Erscheinung, sondern im Innern, im Tugendschmuck.[82] Das Kirchengut selbst mag ruhig gross sein, das dünkt ihm nicht schlimm. Aber dass die Geistlichen schnödem Gewinn nachjagen und sich zu bereichern suchen, das ist ihm das Verwerfliche und der Beweis, dass sie jeglichen Glaubens entbehren.[83] Ohne jede Scheu tadelt er die lächerliche Verschwendungssucht und den Luxus der Bischöfe, ja sogar von Papst und Kaiser: Die päpstlichen Gewänder und die kaiserlichen Pferde; die Ringe, die mit möglichst grossen Edelsteinen besetzt werden, die Stäbe, die von Gold und Gemmen nicht mehr geziert sind, sondern begraben.[84] Reichtum und Habsucht sind ihm für den Priester in gleicher Weise schädlich. Das Sondervermögen bewirkt, dass die Kleriker die Herrschaft ihres Bischofs verachten, die wahre Freiheit der Disziplin und des Gehorsams verlassen und schmachvoll

den Weltlichen ihren Nacken beugen.[85] Wer ein Diener des Mammons ist, verschmäht die kirchliche Disziplin.[86] Diejenigen aber, die durch keine irdischen Dinge behindert sind, stehen schlagfertig im Lager des Herrn. Frei von drückendem Besitz, nur mit den Waffen der Tugend gegürtet und dem Schwerte des Geistes, kämpfen sie gegen die Schlachtreihen der Laster, sind geeignete Kämpfer, um die Häupter der widerstrebenden Feinde abzuschlagen.[87] Und wie unsinnig ist es, Reichtümern nachzujagen, die ja doch nicht beglücken, Lasten und Opfer, Verlust und Schmerz bereiten, während am Ende das Schriftwort steht: „Menschenkinder, wie lange noch liebt ihr die Eitelkeit und suchet den Trug?“[88] Mehr noch als den unsinnigen Reichtum bekämpft Damiani jene Herzensgesinnung, die ihn ersehnt, die Habsucht. Er findet nicht Worte genug, sie anzuprangern, mit Gründen der Vernunft und Moral sie zu bekämpfen. „Kein eiterndes Geschwür stinkt unerträglicher in der Nase Gottes als der Schmutz der Habsucht.“[89] „Möge also auch einer keusch sein, mässig, für die Ernährung Bedürftiger sorgen, der Gastfreundschaft zugetan, möge er fasten, Nachtwachen halten, Tag und Nacht psallieren; wenn er dennoch habsüchtig ist, vernichtet er das alles. So zwar, dass unter allen Schuldbeladenen kein Schuldigerer gefunden werden kann.“[90] Mit einem Wort: „Die Habsucht ist die Wurzel aller Uebel.“[91] Der Priester soll vielmehr nach himmlischen Schätzen trachten, denn nicht funkelnde Edelsteine und Gemmen zieren ihn, sondern goldene Sitten.[92] Die Seele des Priesters ist Christus gleichsam verbunden durch das Band einer geistlichen Ehe. Sie kann nicht äusseren Prunk suchen und den inneren vernachlässigen, ohne sich durch Ehebruch zu verfehlen.[93] Liebt sie aber die Einfachheit, umarmt sie die Demut und tritt das Irdische mit Füssen, so ist das Armut im Geiste.[94]

Diese Armut im Geiste ist m. E. die Quintessenz all seiner Armutsforderung. Nicht das Kirchengut soll aufgegeben werden, denn dieses ist nach Damianis Meinung unbedingt notwendig; nicht am Lebensunterhalt soll der Priester

Mangel haben; nur den Luxus und die Sucht nach unnötigen Reichtümern soll er aufgeben. Geistliche Umstellung ist sein letztes Ziel, auf die Disziplin des Klerus läuft alles hinaus.

Wollte man an diesem Punkte Damianis Ziel mit dem des Papstes Paschalis vergleichen, so ist es in einem wichtigen Ideal ein und dasselbe, wenn auch bei Petrus Damiani in weiterem Ausmass: Hebung der klerikalen Disziplin. Doch Mittel und Wege, die beide benutzen, sind grundverschieden. Paschalis geht radikaler vor, sein Lösungsversuch greift an die Wurzel des bekämpften Übels. Wäre es gelungen, dem deutschen Klerus die Regalien zu entziehen, die Entwicklung der deutschen Kirche, ja der deutschen Geschichte hätte eine ganz andere werden müssen. –

Petrus Damiani sucht die Reform mit ideellen Mitteln zu erreichen: Lossreissung des Herzens vom Besitz, nicht des Besitzes von der Kirche; richtige Auffassung des Kirchengutes im ursprünglichen Sinne, zur Unterstützung der Armen, zur Ehre Gottes, als Lösegeld der Sünden. Beide, Paschalis sowohl als Petrus Damiani, haben Entäusserungsideen, aber in ganz verschiedener Art: Der „Armut im Geiste" Damianis stellt Paschalis eine wirkliche Entäusserung gegenüber. Unterschiede zwischen Regaliengut und Kirchengut im eigentlichen Sinne kennt Petrus Damiani nirgends. Wohl Paschalis: Nur der eigentliche Kirchenbesitz ist ihm unveräusserlich, nicht das Regaliengut. Beide berühren sich nur in einem Punkte, dem gemeinsamen Ziel: Entweltlichung des Klerus. Freilich ist der Umfang der damianischen Reformbestrebungen bedeutend weiter, als sich das bei Paschalis kundtut. Petrus Damiani schliesst nichts aus, das ganze Gebiet kirchlich priesterlicher Ideale wird in seinen Schriften gelegentlich gestreift. Aber gerade jenes Ziel, das wir bei Paschalis besonders hervorheben mussten, findet auch in ihm einen besonders warmen Verteidiger: Loslösung des Klerus von weltlichen Geschäften und Verzicht auf das Kämpfen mit den Waffen. Wer sich dem geistlichen Stande einmal geweiht hat und dennoch das weltliche Treiben nicht

aufgibt, der will, so sagt er, gleichsam mehreren Göttern dienen; niemand aber kann, nach Christi Wort, zwei Herren folgen. Auch er beweist mit dem viel gebrauchten Satz: Niemand, der für Gott streitet, mischt sich in weltliche Angelegenheiten.[95] Dass mit diesen weltlichen Angelegenheiten ganz besonders der Dienst am Hofe verstanden ist, geht aus vielen Stellen hervor. In der Schrift: „De fuga dignitatum ecclesiasticarum" spricht er von dem Nachteil des Abtes, der sich mit so vielen weltlichen Geschäften abgeben muss, die Königshöfe aufsucht und selbst in den Krieg zieht.[96] In einem Briefe an Cadalus sagt er:[97] Die Könige der Erde würden aus Ekel vor den grossen Sorgen die kaiserliche Würde fliehen; und die Priester Christi, die solches predigen müssten, erstrebten, von Stolz getrieben, nicht die priesterliche, sondern die königliche Herrschaft über das Menschengeschlecht. Jene legen die Waffen nieder, um der Ruhe zu pflegen, diese umgeben sich mit Bewaffneten und greifen die Kirche Christi an wie Lager der Feinde. Der letzte Punkt, das kriegerische Treiben der Bischöfe und Priester, ist ihm ein Dorn im Auge. Oft lässt er sich darüber aus. Der König Azarias, sagt er,[98] wurde vom Aussatz getroffen, als er sich priesterliche Funktionen aneignete; was verdient wohl der Priester, wenn er die Waffen ergreift, die doch in Laienhand gehören? Dem Trugschluss, dass kriegerische Päpste sogar heilig seien, tritt er entgegen und weist vielmehr auf einen Gregor und Ambrosius hin, die Unrecht und Gewalt erduldeten.[99] Petrus Damiani scheint überhaupt ein Gegner des Krieges zu sein, wenn er schreibt, nicht einmal für den Glauben dürfe man die Waffen ergreifen, wieviel weniger für irdische und vergängliche Güter der Kirche wütende Kämpfe führen.[100] Kirchliche Rechtshändel jeglicher Art seien durch Gesetze oder Konzilsbeschlüsse beizulegen, aber nicht durch Krieg, der für die Kirche eine Schmach sei.[101] Man solle doch ja nicht glauben, das Bischofsamt bestehe in kriegerischem Glanz oder in prunkvoller militärischer Ausrüstung, sondern vielmehr in ehrenden Sitten und in der Übung heiliger Tugenden.[102]

Konnte also Petrus Damiani Vorbild sein für Papst Paschalis? Ja und nein. Er konnte es sehr wohl in seinen Idealen zur Hebung kirchlicher Disziplin. Er konnte es ganz besonders in seinem Kampf gegen den kriegerischen Klerus und dessen weltliches Treiben am Hofe; und gewiss war hierin die Tradition nicht abgebrochen bis zu Paschalis' Zeit. Jedoch mit Petrus Damiani das Mittel erklären wollen, das Paschalis wählte, Entäusserung der Kirche von den Regalien, das geht zu weit. Man könnte eher das Gegenteil beweisen. Petrus Damiani hält fest am ganzen kirchlichen Besitz, Paschalis nur am eigentlichen. Der Entäusserungsgedanke kann somit nicht von Petrus Damiani stammen.

B. Kardinal Deusdedit

Kardinal Deusdedit ist in römischen Reformkreisen derjenige, welcher Petrus Damiani am nächsten steht. Wir müssen deshalb auch seine Stellung zu dem Besitz der hohen Geistlichkeit untersuchen. In seinem Werk: „Libellus contra invasores et simoniacos et reliquos schismaticos“[103] finden sich eine Anzahl Stellen, die den Finger legen auf manch schwere Schäden der Kirche, hervorgerufen durch die enge Verbindung von kirchlichem Amt mit Reichsbesitz und anderen grossen Besitzungen. Schon im ersten Kapitel klagt er, dass in der Kirche lange Zeit die Aemterbesetzung richtig vonstatten ging, dass man keine Simonie und Amtserschleichung gekannt habe, bis die Gläubigen allmählich anfingen, die Kirchen mit reichem Besitz auszustatten.[104] Jetzt aber gebe es Leute, die sich am königlichen Hof herumtreiben, nur um ein Bistum zu erhalten, die Gelder aufhäufen, andere beneiden und sogar den Tod des früheren Bischofs herbeisehnen. Das seien schlechte Hirten der Herde, die Milch und Wolle von ihren Schafen suchen, deren Heil aber vernachlässigen. Es sind schlechte Priester, die sich von den Laien in nichts unterscheiden, indem sie

sich mit irdischen Angelegenheiten befassen, die verboten sind. Deusdedit erhebt dann die alte Forderung, dass niemand, der Gott dient, sich in weltliche Geschäfte mischen dürfe. Demgegenüber malt er ein Zeitbild, das plastisch und realistisch uns vor Augen steht: Jagden der Bischöfe mit Hunden und Falken, ein glänzendes Auftreten. Dienst am Hofe, statt in ihren Kathedralen, die sie nur drei- oder viermal sehen, obwohl sie nur drei- oder viermal abwesend sein sollten. Dies Beispiel wirkt verheerend auf die jungen Kleriker, so dass sie gleichfalls ihre Kirche verlassen und in der Hoffnung auf ein Bistum am Hofe dienen.[105] Deusdedit hat also die Zusammenhänge richtig erfasst und mutig ausgesprochen. Die letzte Ursache der Uebel steht ihm klar vor Augen, wie Petrus Damiani und Paschalis. Aber soll man, um die Schäden zu beseitigen, den Kirchenbesitz aufgeben, wieder zurückkehren zu den Zeiten vor den grossen Schenkungen? Keineswegs! Deusdedit hat viel zu viel Glauben an den guten Willen des Menschen, dass er nicht, wie Petrus Damiani, von innen her, von den Menschen selbst, eine Heilung gefordert und gehofft hätte. Wir haben, wenn auch nur schwach angedeutet, einige Reformvorschläge in seinem Werk. Um Amtserschleichung und Simonie unmöglich zu machen, meint er, sollten die Herrscher es halten wie frühere Kaiser und Könige. Auch diese hätten die Kirche reichlich mit Gütern ausgestattet, doch auf jedes weitere Recht darauf, auf jede Einmischung verzichtet.[106] Gegen die lange Abwesenheit der Bischöfe und ihren Hofdienst rät er, sie sollten solche Geschäfte abwechselnd durch geeignete Kleriker verrichten lassen, wenn der König gerade in ihrem Sprengel weile.[107] Sei dem König aber sonst etwas auszurichten, so könne es durch Diakone geschehen.[108]

Also wohl Erkenntnis der Schäden, aber kein neues radikales Heilmittel. Was die Synoden immer wieder gefordert hatten, keine Einmischung in weltliche Angelegenheiten, fordert auch er. Aber es bleibt bei der Schärfung des Gewissens. Die Geistlichen sollen auf keinen Besitz verzich-

ten,[109] nur die Fürsten auf ihre Verfügung darüber, damit die Kirche die Unwürdigen ausmerze. Gewiss, auch das war ein Weg, war die Methode Gregors VII. Aber dass man auch umgekehrt vorgehen könne, ist bis jetzt noch in keinem Kopfe des römischen Reformkreises aufgeleuchtet.

C. Kardinal Humbert a Silva Candida

Dass Kardinal Humbert[110] je als Quelle für Paschalis' Vorschlag angesehen werden könnte, ist von vornherein unwahrscheinlich. Humbert ist ein strenger Vertreter der klunyazensischen Reformideen und steht den Gedanken Gregors VII. nahe. Dennoch wollen wir auch hier seine Einstellung zum Kirchengut kurz untersuchen, um zu ermessen, ob und wieviel Paschalis und Petrus Damiani von ihm abweichen; ob wir etwa zwei verschieden gerichtete Reformkreise annehmen müssen.

Der tiefere Sinn des Kirchengutes ist nach Humbert seinem Ursprung nach „vota fidelium et pretia peccatorum", seinem Zwecke nach ist es gegeben „ad opus explendum Domino".[111] Zu diesem opus gehört der Unterhalt der Geistlichen und der Kirche sowie die Versorgung der Armen.[112] Wer solches also fortnimmt, begeht nicht nur einen einfachen Diebstahl, sondern ein Sakrileg und einen Raub an den Armen.[113] Der klerikale Stand und die kirchlichen Güter sind ihm so eng verbunden wie zwei Menschen durch das Band der Ehe. Man kann sie nicht trennen, ohne sich durch Ehebruch zu verfehlen.[114] Der Grund zu einer solchen Auffassung liegt in der Anschauung, dass alles, was dem Herrn einmal geweiht ist, geweiht bleibt und nicht mehr dem Dienste Gottes entzogen werden kann.[115] Nicht zufrieden mit dieser Klarstellung, zieht Humbert noch ein anderes beliebtes Bild heran und vergleicht die Besitzungen der Kirche mit den Haaren des Körpers. Niemand kann sie entfernen, ohne zugleich den inneren Menschen zu entehren.[116] Da aber der hl. Geist es ist, der den Leib der Kirche be-

lebt und erhält, so müssen alle Glieder, die von ihm getrennt werden, notwendig in Fäulnis übergehen.[117]
Gewiss hat Humbert jedesmal an die Simonisten gedacht, die theoretisch kirchliche Weihe und kirchlichen Besitz trennen wollen. Aber ihre Bekämpfung ist doch eine durchaus prinzipielle, so dass jede Art der Entäusserung für unmöglich gehalten wird. Wichtig wäre für uns noch die Frage: Wie weit fasst Humbert den Begriff des Kirchengutes? Kennt er einen Besitz, an dem die Fürsten auch Anteil haben, der der Kirche in weniger strengem Sinne gehört als die oblationes und possessiones? Darauf ist entschieden mit „Nein" zu antworten. Humbert will ja gerade die Simonie bekämpfen durch seine Ausführungen über das Wesen des kirchlichen Besitzes. Die Simonisten aber sassen zumeist an den Höfen der weltlichen Grossen und strebten nach den Reichskirchen. Ausserdem spricht er überall ganz allgemein und ohne Einschränkung: „Omne quod Domino consecratur – –" An einer anderen Stelle klagt er über den üblen Zustand des italienischen Kirchenbesitzes durch das Treiben der Simonisten und zählt unter anderem auf: praedia, castra, municipia, offenbar Reichskirchengut.[118]
Es bleibt nun noch die Frage zu prüfen, ob Humbert keine Schäden sieht, die aus der Verbindung von Reichskirchengut und geistlichem Amt entspringen, abgesehen von der Simonie im weitesten Sinn. Allerdings gilt das Werk in erster Linie diesem Hauptübel, und bitter klagt er über das Schalten und Walten der Fürsten mit kirchlichem Besitz, dessen Schützer gerade sie sein sollten.[119] Doch betont er an verschiedenen Stellen auch den Unterschied zwischen negotia saecularia und ecclesiastica. Selbst die Stelle 2 Tim. 2,4 kommt vor.[120] Aber sie hat doch in diesem Zusammenhang einen anderen Sinn, als wir ihn etwa bei Paschalis und Petrus Damiani fanden: Kein Kleriker soll Seelsorge treiben, sagt er, mit Rücksicht auf irdischen Gewinn. Damit ihm das möglich ist, muss die Kirche hinreichend mit irdischem Gut dotiert sein. Nur so kann er das Gebot er-

füllen: „Niemand, der für Gott streitet, mischt sich in irdische Angelegenheiten." Statt Entäusserung, wie Paschalis, folgert er also hinreichende Ausstattung der Kirche mit Besitz. So ist auch seine Klage zu verstehen, dass aus der Beraubung der Kirchen die Kleriker, die freier sein sollten als alle Menschen, weil Gott ihr Anteil ist, nun verächtlicher geworden sind als alle.[121] Wie die Kleriker von den Laien in der Kirche getrennt seien durch Ort und Amt, so auch ausserhalb der Kirche durch ihre rein kirchliche Tätigkeit.[122] Das Verbot der negotia saecularia des Klerus führt er zwar an mit den Worten der Canones.[123] Aber trotz allem bleiben die äusseren Arbeiten der Geistlichen zu Recht bestehen, die eo ipso aus dem Kirchenbesitz fliessen. Nur sollen die Priester dafür sorgen, dass sie bei aller äusseren Tätigkeit die innere Sammlung nicht vernachlässigen.[124] Ein Ideal wird somit aufgestellt, aber Klagen über Misstände, hervorgerufen durch die Spannung zwischen geistlichem Amt und weltlichem Besitz, werden nicht laut wie bei Petrus Damiani und Deusdedit.

Im letzten Punkt allein lässt sich ein Unterschied feststellen zwischen den genannten Reformern: Humbert bekämpft nur das Uebel der Simonie, während ihm anderes kaum in die Augen springt. Deusdedit und erst recht Petrus Damiani kämpfen auch um den habitus clericalis, den priesterlichen Geist, aber nur mit asketischen Mitteln. Alle drei jedoch weichen nicht voneinander ab in ihrer Stellung zum Kirchengut. Es bleibt unangetastet im vollen Umfang. Wenn sich etwas ändern muss, dann – Petrus Damiani bringt das am deutlichsten zum Ausdruck – höchstens der Mensch in seiner Einstellung zu ihm.

D. Der Patarenerkreis

Wir möchten mit den drei behandelten Vertretern der römischen Reformpartei die Untersuchung noch nicht schliessen. Es wäre denkbar, dass Einflüsse von Norden her an der römischen Kurie Eingang gefunden hätten. Wohl unter

Viktor II. begann in Mailand die Bewegung der Pataria. Es war jene Volkserhebung, die sich sehr bald im römischen Reformkreis eine starke Stütze schuf. Hildebrand berührte auf seiner Reise an den deutschen Hof Mailand im Auftrage Stephans IX. Petrus Damiani und Bischof Anselm von Lukka waren im Jahre 1059 als Gesandte des Papstes dortselbst. Warum sollten sich nicht gegenseitig Ideen geweckt und mitgeteilt haben? Dazu wird von vielen Forschern der soziale Charakter der Mailänder Pataria bewusst hervorgehoben. Wie ist also ihr Verhältnis zu den reichen Besitzungen des weltlichen Klerus? Werden Entäusserungsgedanken vielleicht hier laut? Merkwürdigerweise schweigen unsre Hauptquellen über dieses Problem so gut wie gänzlich. Nur sehr dürftig deutet Arnulf[125] an, dass der Eifer der Menge keineswegs frei blieb von Raubgier und Gewinnsucht.[126] Angriffe auf den Besitz des höheren Klerus stehen also nach ihm nicht im Reformprogramm der Pataria, sondern sind tadelnswerte Missgriffe einzelner. Ganz ähnlich erzählt Landulf,[127] dass die Predigten von Arialdo und Landulf zwei Sorten von Menschen mitgerissen hätten.[128] Die einen, welche Schuldenlast und Armut drückte, und die aus dem Vorgehen gegen die Geistlichkeit etwas zu erjagen hofften; die anderen, einfältig und ungebildet, glaubten an ihre Sendung. Im übrigen spricht auch er, ähnlich wie Arnulf, immer nur von der Geldgier der armen Menge, die sich notwendig in den Vordergrund drängte.[129] Selbst von Erlembald, dem ritterlichen Reformator, sagt er, er habe das Vermögen derjenigen Priester, die sich von ihren Frauen nicht trennen wollten, deshalb eingezogen, um seine Gefolgschaft unterhalten zu können.[130] Also auch hier ist nirgends die Rede etwa von einer Armutsforderung als apostolischem Ideal, oder als Vorbedingung des erstrebten priesterlichen Lebens. Die Menge verfällt nur tatsächlich durch ihre Not oder Habgier auf die Beraubung des Klerus. Ziehen wir noch Bonitho[131] heran, so lassen sich auch durch ihn in keiner Weise neue Momente gewinnen, obwohl er gänzlich auf Seiten der Reformer steht. Nur die Meinung

kann er in uns befestigen, dass tatsächlich soziale Momente im Hintergrund mitspielten. Die reichen Kapitane und Valvassoren sind zugleich die Simonisten und Blutsverwandten des verheirateten Klerus. Die Armen aber diejenigen, welche die Worte der Reformer als Gottes Wort freudig aufnehmen und sich als „Lumpengesindel", Patariner[132] beschimpfen lassen.[133] Selbst die „Historia Mediolanensis" des Landulfus de S. Paulo[134] weiss nichts zu berichten von Armutsideen der späteren Pataria, die man oft gar zu leichthin gleichsetzt mit Bestrebungen der Waldenser und ähnlich gerichteter Sekten. Nur an einer Stelle sagt Landulf, dass einst Bernhard von Clairvaux in Mailand weilte und auf seinen Wink hin die kostbaren kirchlichen Geräte entfernt wurden, die er verachtete.[135] Allerdings scheint sich das Bild um ein Bedeutendes zu verschieben, wenn wir die „Vita Arialdi"[136] heranziehen. Der Verfasser schildert nicht bloss Simonie und Konkubinat, sondern zieht das ganze verweltlichte Treiben des Mailänder Klerus in ein helles Licht. Er schlägt Töne an, die sehr lebhaft an Deusdedits Klagen erinnern;[137] doch nicht genug: Er überliefert eine Predigt Arialds,[138] die aus dem Rahmen des bisher Geschilderten herausfällt. Arialds zeigt in einem kurzen Satz die Armut des Gottessohnes und bringt die Stelle aus der Bergpredigt:[139] „Selig die Armen im Geiste – – ." Demgegenüber stellt er den Reichtum der Mailänder Geistlichkeit, die ihre Seligkeit gerade im Gegenteil sucht. Und doch beweist diese Stelle nicht allzuviel, obwohl mir scheint, dass gerade von ihr das ganze Gerede von der Pataria als Verfechterin apostolischer Armutsideen seinen Ausgang nimmt. Schon Päch[140] weist darauf hin, dass die Vita zur erbaulichen Lektüre für die Mönche der Kongregation von Vallumbrosa bestimmt war und keineswegs ohne Tendenzen abgefasst ist. Indes ist etwas anderes noch mehr zu beachten: Der Verfasser teilt nur diese Gegenüberstellung des habgierigen reichen Klerus und des armen Christuslebens mit. Nirgends hingegen werden aus dieser Feststellung Folgerungen gezogen, nirgends ein Entäusserungsgedanke in das Reform-

programm aufgenommen. Dazu muss man beachten, dass der Angriff sich ausschliesslich auf das private Vermögen richtet. Bei keinem Schriftsteller dieser Zeit lässt sich der Nachweis finden, dass die Bewegung Sturm lief gegen das Kirchengut als solches. Dies scheint ihr ebenso wie dem römischen Reformkreis eine unveräusserliche Sache zu sein. Die Pataria ist und bleibt in ihrem Wesen eine Erhebung gegen Konkubinat und Simonie, wenn auch mit sozial revolutionären Beimischungen.

Wenn wir hier das Fazit ziehen über die bisherigen Ergebnisse des zweiten Teiles, so ist zu sagen: Alle Reformer auf päpstlicher Seite, ob sie in Rom oder in Mailand kämpfen, haben das bekannte Ziel dieses Kirchenstreites zunächst im Auge: Konkubinat, Simonie, Investitur. Bei einigen, besonders bei Petrus Damiani, wird dieser Kampf vertieft auf das ganze verweltlichte Treiben des Klerus. Auch die Wurzel vieler Misstände wird klar erkannt in der Spannung zwischen weltlichem Besitz und geistlichem Amt, negotia saecularia und spiritualia. Aber bei keinem greift der Heilversuch hinaus über Forderungen, Strafandrohungen, asketische Ideale. Kein Reformer spricht von einer Beseitigung der objektiven Spannung, jeder glaubt die Aenderung im Subjekt erreichen zu können. So geht es bis auf den neuen Weg des Papstes Paschalis. Kann er sich an die römisch-mailändischen Reformer anlehnen? Hat er dort Vorläufer? Ja er hat solche zweifellos in seinen erweiterten Reformabsichten, die sich auf alle negotia saecularia erstrecken, auf Waffendienst und weltliches Treiben. Aber seine Mittel, sein neuer Weg der Abhilfe müssen anderswoher stammen. Die römischen Kreise hielten alle unentwegt fest am Kirchengut in seinem vollen Umfang. Papst Paschalis mochte in seinen Zielen dortselbst Freunde finden, in seinem Weg aber, wenn keine Gegner, so doch mindestens keine Vorläufer und Inspiratoren.

Woher stammt also der Entäusserungsgedanke?

E. Placidus von Nonantula

Wenn wir zum Abschluss dieses Teiles noch auf Placidus von Nonantula zu sprechen kommen, so geschieht es nicht aus demselben Grunde, wie bei den bisher behandelten Vertretern der Hochkirche. Er ist Zeitgenosse Paschals, seine Schrift, „De honore ecclesiae“[141] erst nach den Februarereignissen von 1111 verfasst. Darum kann er nicht im eigentlichen Sinne Vorläufer des Papstes sein. Aber er ist wie kaum ein anderer geeignet, das bisherige Ergebnis zu bestätigen und den neuen Weg aufzuzeigen, den wir beschreiten müssen, um zu einem positiven Ergebnis zu kommen.

In der Frage des Kirchengutes steht Placidus auf dem Boden der übrigen römischen Reformhäupter. Doch er versteht es, die Anschauungen dieses Kreises viel schärfer zu formulieren, oft mit wenigen Worten das zu präzisieren, was wir bei anderen mühsam zusammentragen müssen.

Der Kirche gehören nach ihm nicht nur geistliche Güter, sondern auch materielle. Wer ihr etwas schenkt, ehrt damit Christus.[142] Denn es steht ihm der Satz fest, dass die Ehre der Kirche auch die Ehre Christi ist.[143] Diese Ehre wird nicht nur in der Handauflegung und der Weihe erblickt, sondern auch in den äusseren kirchlichen Dingen, die mit der Weihe verbunden sind. Wie die Seele den Körper belebt, so heiligt der Geist Gottes diesen äusseren Besitz, den Körper der Kirche.[144] Notwendigerweise folgt daraus, dass derjenige ein Sakrileg begeht und sich grosser Strafe würdig macht, der diese geheiligten Dinge raubt.[145] Aber auch die weitere Folgerung ergibt sich daraus, dass alles, was der Kirche einmal gegeben ist, ihr auf ewig bleibt, niemals mehr weggenommen werden kann.[146] Der Sinn des Kirchengutes ist der bekannte: Unterhalt der pauperes Christi und Versorgung der Geistlichen.[147] Seine Institution nicht neu, sondern zurückgehend auf die Zeiten der Apostel.[148] So weit die gewohnten Anschauungen.

Wichtiger wird für uns Placidus an jenen Stellen, wo eine

offenbare Spitze gegen Paschalis II. durchblickt; das ganze Buch ist ja gegen das Investiturprivileg des Papstes geschrieben. Doch m. E. hat der Verfasser auch an verschiedenen Stellen die Februarvorgänge des Jahres 1111 im Auge.[149] Warum sonst betont er so nachdrücklich, dass die Besitzungen, die der Kirche gegeben sind, keinem Kaiser, König und Fürsten mehr gehören als eben nur der Kirche?[150] Gewiss waren solche Behauptungen, gegen die er kämpft, auch Voraussetzung für das Investiturprivileg, aber ebenso sehr für die Februarverhandlungen in S. Maria in Turri und Rom. Warum ferner der Hinweis, dass auch urbes und suburbana zum unbestrittenen Besitz der Geistlichkeit gehören,[151] dass auf Grund der Konstantinischen Schenkung auch ducatus und marchiae und anderer hervorragender weltlicher Besitz nur der Kirche unterworfen sind?[152] Um solchen Regalienbesitz handelte es sich aber im Entäusserungsvorschlag des Papstes. Placidus von Nonantula will folglich nichts wissen von einem Unterschied zwischen Regalienbesitz, auf den das Reich noch ein Recht hat, und einem eigentlichen Kirchenbesitz der decimae und oblationes, eine Scheidung, die Paschalis für möglich, ja notwendig hielt.[153] In der Begründung des päpstlichen Lösungsversuches freilich, dem Hinweis auf die verbotenen negotia saecularia des Klerus, muss ihm auch Placidus beipflichten.[154] Hierin deckt sich seine Meinung mit derjenigen eines Petrus Damiani und anderer, die wir schon kennen gelernt haben. Aber eine Behebung der Misstände in der Aufgabe jener Besitzungen zu suchen, an denen die weltlichen Verpflichtungen hängen, liegt ihm fern. Die Geistlichkeit soll nur nicht selbst diese Geschäfte ausüben, sondern durch andere besorgen lassen. Armut im Geiste, nicht wirkliche Armut empfiehlt er, wenn er hier seltsamerweise auf die Armut Christi hinweist, der für uns arm wurde, obgleich er reich war. Hier wird einmal ganz deutlich, wie fern römischen Reformkreisen dieser Zeit noch jener Armutsbegriff der Kirche war, den einige Jahrzehnte später Arnold von Brescia und andere Richtungen vertraten.

Placidus geht noch einen Schritt weiter in der Reaktion gegen Paschalis. Aus jenen Synodalbeschlüssen, die negotia saecularia den Klerikern verbieten, zieht er eine merkwürdige Folgerung: Es gehe daraus liquido, ganz klar hervor, dass kirchliche Dinge, obgleich sie der Welt anzugehören scheinen, dennoch in Wahrheit Gottes sind. Kein Laie und kein Kaiser habe etwas hineinzureden.[155] Wie fern mochte ihm also der Gedanke liegen, nach dem Verbot der negotia saecularia sei Rückgabe der Regalien das Gegebene. Noch eine wichtige Schlussfrage müssen wir hier stellen: Wenn das Werk des Placidus eine Spitze gegen Paschalis hat, wird es dann nicht auch dessen Hintermänner treffen wollen? Tatsächlich hat man längst erkannt, dass Placidus gegen andere Publizisten der damaligen Zeit polemisiert. Er spricht in der Einleitung ganz deutlich „dicebant enim quidam", führt ihre Meinungen an und widerlegt sie.[156] Diese Meinung berührt sich äusserlich mit jener Paschals: Den Priestern gehöre nur das, was zum Altare gebracht werde, die decimae et primitiae, nicht aber anderer Besitz, der iure ecclesiae nicht erworben werden könne. Gewiss fehlt jetzt das Wichtigste, was bei Paschalis folgt: Solcher Besitz sei also zurückzugeben. Der Publizist will nur das kaiserliche Recht auf Investitur begründen: „per nos obtineant". Aber es ist klar: Wenn Paschalis für seinen Entäusserungsvorschlag überhaupt Vorläufer und Wegbereiter haben sollte, dann müssen es solche sein, die ihm die theoretischen Grundlagen für seinen Vorschlag bieten. Wenn mit anderen Worten ein wichtiger Teil des Kirchenbesitzes zurückgegeben werden soll, dann muss vorher feststehen, dass solches möglich ist, dass er der Kirche nicht „iure ecclesiae" gehört, dass man einen Unterschied machen muss zwischen dem eigentlichen Kirchenbesitz der decimae und primitiae und dem uneigentlichen der Regalien. Diese Ansicht aber, welche wir schon im ersten Teil als grundlegende Anschauung des Papstes erkannt haben, hätte Paschalis von jenen Männern, gegen die Placidus polemisiert, übernehmen können.

Wer sind also jene „quidam dicebant“ ? –
Auch wenn die Forschung nicht schon auf Wido von Ferrara gestossen wäre,[157] müsste man von vornherein Schriftsteller auf kaiserlicher Seite vermuten. Sie schreiben ja im Interesse des Kaisers, suchen seine Investiturforderungen theoretisch zu unterbauen. Wir prüfen also im 2. Abschnitt des 2. Teiles die Frage: Sollte der Entäusserungsvorschlag des Papstes Paschalis, da er aus römischen Reformkreisen nicht stammen kann, vielleicht durch die kaiserliche Publizistik beeinflusst sein ?

2. IN DER KAISERFREUNDLICHEN PUBLIZISTIK

Unter den vielen Schriftstellern, die sich für die kaiserliche Sache einsetzten, können hier nur einige typische Vertreter herausgegriffen werden. Sie alle streiten für das Investiturrecht des Kaisers und suchen es auf die verschiedenste Art und Weise zu begründen. Teils wird es abgeleitet aus dem Gewohnheitsrecht, teils aus den Privilegien früherer Päpste. Den stärksten Rechtsgrund aber erblicken alle meist darin, dass die deutschen Kaiser und Könige Bistümer und Abteien mit weltlichem Besitz ausgestattet haben, in den sie investieren könnten und müssten. An diesem Punkte setzen wir ein, um die Theorie über das Kirchengut in der kaiserfreundlichen Publizistik zu untersuchen.

A. Wido von Ferrara

Wido ist mit seiner Schrift: „De schismate Hildebrandi“[158] derjenige, gegen den Placidus von Nonantula verschiedentlich zu polemisieren scheint. Die Hauptstelle, welche wir hier zu betrachten haben, knüpft an die Worte des hl. Ambrosius:[159] „Quae Dei, Deo, quae caesaris, caesari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. Publicorum tibi moenium ius commissum est, non sacrorum.“ Mit diesen Worten hatte einst der Bischof von Mailand

kaiserlichen Übergriffen gewehrt; in unsrer Zeit werden sie immer wieder gebraucht auf seiten des Kaisers, um dessen Rechte auf kirchlichem Gebiet zu erhärten. Wido unterscheidet bei der folgenden Interpretation[160] zwei Rechte, die den Bischöfen verliehen werden: ein geistliches oder göttliches und ein weltliches. Das ius divinum wird ihnen vom hl. Geist zuerteilt und bezieht sich auf ihr bischöfliches officium. Die iura saecularia hingegen und alles, was von Fürsten und Weltleuten den Kirchen gegeben wird, wie Höfe und Landgüter, gehen zwar in göttliches Recht über, doch nennt man sie saecularia, weil sie von Weltlichen kommen. Die iura divina sind der kaiserlichen Gewalt nicht unterworfen; was die Kirche hingegen vom Kaiser besitzt, ist ihr nicht für dauernd übertragen. Es muss ihr immer wieder aufs neue bestätigt werden, wenn es nicht an den Kaiser zurückfallen soll. Daher schien es nützlich, den Kirchen diese kaiserlichen Regalien durch wiederholte Investitur der Kaiser und Könige neu zu übertragen. Was so vom Kaiser stammt und seiner Bestätigung bedarf, bleibt ihm auch dauernd untertan. Darum gestatteten römische Päpste die Investitur zur Bestätigung des Besitzes, zur Zügelung von Amtserschleichungen und zur Unterdrückung von Volksaufständen. Wido führt als Beweis die unechten Dekrete Hadrians und Leos VIII. an.

In diesen wenigen Sätzen liegt eine Fülle von Problemen verborgen. Der Verfasser geht an jeder tieferen Begründung vorbei, die juristische Formulierung ist nichts weniger als scharf und eindeutig. So zählt er beispielsweise zu den iura saecularia alles, was den Kirchen von Laien schlechthin gegeben wird: „et omnia, quae a mundi principibus et secularibus hominibus aecclesiis conceduntur — —." Im folgenden aber schränkt er das kaiserliche Verfügungsrecht ein auf das, was vom Kaiser stammt, also doch wohl die Regalien. Diese Scheidung zerstört er wieder, wenn er das den Kaisern gewährte Investiturprivileg ausdehnt auf den ganzen Kirchenbesitz mit Ausschluss der Kirchen und Altäre selbst: „non dico parietum sacrorum et altarium, quae

non sunt eorum, sed ecclesiasticarum rerum." – Wie können ferner weltliche Rechte in göttliche übergehen: „licet in ius divinum transeant", und trotzdem iura saecularia bleiben? Und wenn der Kaiser schon an sich ein klares Verfügungsrecht hat, warum dann noch Investiturprivilegien der Päpste?

Man sieht, die begriffliche Voraussetzung für eine Bereinigung des Investiturstreites war zu Widos Zeit noch nicht gegeben. Ebenso wie die päpstliche Partei das ganze Verfügungsrecht über den weltlichen Besitz der Kirche zuspricht, so Wido dem Kaiser, doch nicht frei von inneren Unstimmigkeiten. – Indessen ist für uns die Tatsache wichtig, dass fest ausgesprochen wird, der Bischof habe per se keinen Anspruch auf die iura saecularia.[161] Was die Kaiser gegeben haben, verbleibt ihnen, fällt an sie zurück, „nisi succedentium imperatorum et regum fuerint iteratione concessa."

B. Sigebert von Gembloux

Wir betrachten hier nur seine Epistola Leodicensium,[162] die im Jahre 1102 oder 1103 an Papst Paschalis II. gerichtet wurde. Sigebert verteidigt die Anhänglichkeit der Lütticher an Kaiser Heinrich IV. Unser Bischof, sagt er, hat mit dem Kaiser und König gemeinsame Sache gemacht, dem er auf Grund der empfangenen Regalien den Treueid geschworen.[163] Dann zeigt er, wie es schon seit langer Zeit Sitte der Bischöfe war, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes. Auf Grund einer Ambrosiusstelle[164] führt er aus,[165] was des Kaisers ist: Besitz und Schätze dieser Erde. Will man also dem irdischen König nicht verpflichtet sein, dann gibt es nur einen Weg: Alles verlassen und Christus nachfolgen. Auch eine Augustinusstelle[166] bringt er zum Beleg, der ähnlich wie Ambrosius sagt, dass irdischer Besitz auch dem irdischen König verpflichte. Sigebert geht in seinen Folgerungen nicht so weit, als er auf Grund der angeführten Väterstellen

eigentlich könnte. Er hält nicht mit Wido von Ferrara dafür, nun alle ecclesiasticae res mit Ausnahme der Kirchen selbst und der Altäre dem kaiserlichen Verfügungsrecht zuzuschreiben. Er zeigt auch nicht so viele Unklarheiten und Widersprüche wie dieser. Aber er stellt die ganz bestimmte These auf, dass die Bischöfe den Kaisern und Königen unterworfen sind infolge der von ihnen empfangenen Regalien. Sigebert ist nicht radikal in seinen Theorien. Er schwankt auch nicht zwischen radikaler und gemässigter Richtung wie Wido. Allein die Väterzitate, die er verwendet, könnten in anderen Händen konsequentere Deuter finden. „Dimitte omnia et sequere Christum", wenn man dies von dem Individuum auf die ganze Kirche überträgt, ist dann nicht schon der Entäusserungsgedanke da? Entsteht da nicht leicht die Vorstellung von einer, wenn vom Kaiser unabhängigen, dann auch armen Kirche?

C. Tractatus de investitura episcoporum[167]

Dass diese Schrift eine bedeutende Rolle spielt in den Verhandlungen des Jahres 1111, ist schon oft vermutet und ausgesprochen worden. Man muss sie aber in Zusammenhang bringen mit der bisher behandelten Publizistik auf kaiserlicher Seite, um ihre Bedeutung und Wirkung für unser Problem recht zu verstehen. Viel mehr als in dieser wird in ihr mit historischen Beweisen argumentiert, ohne dass der theoretische Beweis und die Väterstellen missachtet werden.

Wer von Konstantin I. an Geschichte und Urkunden verfolgt, heisst es hier,[168] wird finden, dass die Kirche von Königen und frommen Laien deswegen mit Besitz ausgestattet wurde, damit weltliche und geistliche Macht sich gegenseitig unterstützen. Ist diese Zweckangabe in ihrer Allgemeinheit und Unumschränktheit genau so unrichtig, wie die nur geistige Begründung des Besitzes, welche wir im zweiten Teil kennen gelernt haben, so ist doch ein

gutes Stück daran wahr, zumal für die deutschen Verhältnisse; der Regalienbesitz kam hier in erster Linie an die Kirche aus politischen Motiven. An einer anderen Stelle[169] wird gesagt, dass die Kirche in alter Zeit in mässiger und ehrenvoller Armut nur ihren geistigen Zielen gelebt habe. Eine moderne Richtung aber wolle sub specie religionis alles an sich raffen, obwohl dem doch gegenüber ständen die Worte des Herrn und der Tradition, eines Gregor, Augustinus und Ambrosius. Es sind die alten Begründungen der kaiserlichen Obergewalt über den zeitlichen Besitz der Kirche, die wir schon bei den anderen kaiserlichen Vertretern kennen gelernt haben. Kurz darauf kommt die Schrift noch einmal auf die Armut der Kirche in der ersten christlichen Zeit zu sprechen und stellt dem gegenüber den Reichtum, zu dem sie seit den Tagen Konstantins durch Kaiser und Könige gekommen ist.[170] Sie besitzt Grund und Boden und andere bewegliche Dinge, staatliche Hoheitsrechte, Zoll, Münzrecht, Rechte über Gutsverwalter und Schöffen, Grafschaften und Vogteien, Sendgerichtsbarkeit, was alles den Bischöfen durch die Könige übertragen wurde. Darum sei es auch billig und recht, dass der König, der das Haupt des Volkes ist, den Bischof investiere und auf den Thron setze und feindlichen Angriffen gegenüber wisse, wem er sein Reich anvertraue. Dann schliesst der Abschnitt mit einem erneuten Hinweis auf die Armut der alten Kirche, auf einen Bischof, der so arm war, dass er sich kaum gegen die Kälte des Winters schützen konnte.

Das Fortschrittliche an dieser Schrift ist die zunehmende Präzisierung des Regalienbegriffes. Sie ist noch nicht ganz abgerückt von der Argumentation der früheren, die aus Augustinus und Ambrosius beweisen wollen, das alles Weltliche schlechthin dem Kaiser und nur das Geistige der Kirche unterstehe. Darauf deuten ausser den Väterstellen die schon gekennzeichneten Worte „per reges et devotos laicos.“ Aber der Regalienbesitz wird doch schon sehr ausführlich umschrieben durch Aufzählung der einzelnen welt-

lichen Hoheitsrechte, ähnlich wie es später in den Urkunden von Sutri und Rom geschieht. Ferner wird deutlich gesprochen von der früheren Armut der Kirche, die zeitlich zusammenfiel mit ihrer Freiheit von Investitur und Besitz, wenigstens vom Regalienbesitz.

So spielt denn in den Abhandlungen auf kaiserlicher Seite die Auffassung vom Kirchengut eine wichtige Rolle. Es wird fast ausnahmslos unter politischen Aspekten gesehen. Man setzt es, zumal in den ersten Schriften, als weltlich bleibend voraus, und schreibt in einer theoretisch naturrechtlichen Betrachtung, gestützt durch Väterstellen, alles Weltliche dem Kaiser, alles Geistige der Kirche zu. Man fragt, zumal bei der geschichtlichen Betrachtung der letzten Schrift, nicht, ob es bei seinem Uebergang an die Kirche etwa eine Umwandlung erfährt, was aus ihm wird, sondern von wem es in seinem grössten Teile stammt. Es ist dieselbe rein politische Betrachtungsweise, welche die Investitur nur als weltlichen Akt fasst, als Einführung in den weltlich gebliebenen Besitz. — Wenn in der letzten Abhandlung von der Armut der alten Kirche die Rede ist, geschieht es nur als Konstrastierung zu den kaiserlichen Wohltaten an die Kirche, niemals als Ideal oder Forderung für die Zukunft. Forderung ist allein das Investiturrecht für den Kaiser.

Stellen wir die Ansichten der päpstlichen Partei über den Kirchenbesitz gegenüber, so haben wir einen vollständig anderen Ausgangspunkt. Bei den Kurialisten rückt alles unter religiöse Gesichtspunkte, wird nur gesehen als eine Gott geweihte und darum heilige Sache, die mit Laien nichts mehr zu tun hat. Das Regaliengut nimmt bei ihnen nirgends eine Sonderstellung ein. Wo von Armutsgedanken die Rede ist, wie bei Petrus Damiani, haben sie nur subjektiv übertragenen Sinn, bezwecken die Loslösung des Herzens von den Gefahren des Reichtums.

Wenn Paschals Entäusserungsplan überhaupt von aussen beeinflusst wurde, dann sicherlich am meisten von der kaiserlichen Publizistik. In ihr werden nämlich zwei An-

schauungen ausgesprochen, die wir im ersten Teil als Voraussetzung des ganzen Vertragswerkes für Papst Paschalis gefunden haben:

Zunächst konnte der Papst in der kaiserlichen Publizistik die grundlegende Lehre lesen, dass nicht alles, was die Kirche schlechthin besass, unbestrittenes Eigentum Gottes und der Kirche sei, dass für Rechte des Kaisers am weltlichen Besitz, zumal dem Regalienbesitz der Kirche, welchen der letztbehandelte tractatus de investitura genauer umschreibt, stichhaltige Gründe angeführt werden konnten. Zwar ist Paschals Unterscheidung in Regalien auf der einen, possessiones und oblationes auf der anderen Seite, in der kaiserlichen Publizistik direkt nicht ausgesprochen. Sie bildet vielmehr einen Mittelweg zwischen den Extremen der kaiserlichen und päpstlichen Lehren. Trotzdem ist Paschals Vorgehen die erste offizielle Uebernahme kaiserlicher Rechtsanschauungen durch einen Papst. Die Gewinnung einer klaren Unterscheidung zwischen dem „was des Kaisers" und dem „was Gottes ist" war aber für Paschals Entäusserungsplan die eigentliche Grundlage. Auf ihr baute sich die Erkenntnis auf: die Regalien *können* zurückgegeben werden.

Das zweite, was in der kaiserlichen Publizistik auf den Papst einwirken konnte, war die Lehre: Regalien und königliche Investitur hängen notwendig zusammen. Zum Beweis wurde gern hingewiesen auf die Kirche der vorkonstantinischen Zeit, welche die Investitur zwar zu Recht besass aber auch arm und ohne Regalien war. Die Umkehrung lag nahe: Den Regalienbesitz *muss* die Kirche zurückgeben, wenn sie die Investitur wieder allein zu Recht besitzen will. Diese Folgerung war in den kaiserlichen Schriften freilich nicht ausgesprochen, gewiss auch nicht beabsichtigt; was man allein beabsichtigte, war der Beweis für das Recht des Kaisers auf die Investitur. Aber diese Folgerung konnte gezogen werden, wenn der Papst die Investitur für die Kirche beanspruchte. Sie wurde zur Not-

wendigkeit, wenn der Papst noch andere Ziele verfolgte, die eine Regalienrückgabe zur Voraussetzung hatten.
Dass zu diesen Zielen das Ideal der apostolischen Armut gehörte, liess sich auch im zweiten Teil nicht nachweisen. Nirgends stiessen wir auf Armutsideen, die den Papst hätten beeinflussen können. Nur soviel konnten wir feststellen, dass eine „Entweltlichung" der Kirche, die Paschalis neben der kirchlichen Investitur anstrebte, in römischen Reformkreisen eifrige Verteidiger hatte. Die Spannung zwischen negotia saecularia und spiritualia war bei verschiedenen kirchlichen Schriftstellern genau erkannt, der Gedanke aber, die Entweltlichung durch eine Besitzentäusserung zu erreichen, nirgends ausgesprochen worden. Diese Folgerung wurde zum erstenmal durch Papst Paschalis gezogen.
Was Paschals Plan an fremdem Gedankengut enthält, liegt somit klar und offen: Von den Anschauungen, die wir am Ende des ersten Teiles als Voraussetzung zu dem Entäusserungsplan des Papstes zusammengestellt haben, werden die beiden ersten auf der kaiserlichen Seite vertreten (2a und b), die letzte auf der päpstlichen. (2c) Die Ziele Paschals enthalten alte Forderungen der römischen Reformpartei. Neu jedoch ist die Folgerung des Regalienverzichtes als des natürlichsten Weges, um auf Grund der Einsichten seine Ziele zu erreichen. Man wird bei diesem Ergebnis an das Wort seines Biographen erinnert: „philosophantium artibus eruditus".[171] Ein abstrakter Denker scheint Papst Paschalis immer gewesen zu sein, der logisch korrekt nach seinen Einsichten folgerte und handelte.
Ein Problem bleibt bis jetzt noch ungelöst: Wie steht es mit dem persönlichen „Ideal des Mönchspapstes?" Sollte die Armutsidee, die wir ausser ihm nicht finden können, vielleicht bei ihm selbst zu suchen sein? In seinen Schriften oder in den politischen Zielen früherer Jahre? Mit der Lösung dieser Frage werden wir uns im 3. Teil befassen.

DRITTER TEIL

DAS IDEAL DES MÖNCHSPAPSTES.

1. EIN ARMUTSIDEAL LÄSST SICH AUCH IN DEN UNPOLITISCHEN BRIEFEN PASCHALS NICHT NACHWEISEN

Wer von einem „Ideal des Mönchspapstes" spricht, mag an jene Ideale denken, die sich in Paschalis während seines Klosterlebens bildeten. Nun wissen wir aber über jenes Kloster, in das Paschalis eintrat und in dem er seine erste klösterliche Erziehung erhielt, nichts Genaues.[172] Nur soviel lässt sich sagen, dass es ein Kloster der Cluniazenser gewesen sein wird. Dass von Cluny Armutsideen ausgingen, dürfte sich schwerlich beweisen lassen. Cluny ist ja eine Stätte, wo die dem „mönchischen Ideal" eines Paschal entgegengesetzten „gregorianischen Herrschaftsgedanken"[173] in Abt Hugo einen eifrigen Förderer fanden. Wir sind also bei der Prüfung unsrer Frage einzig und allein auf Paschals Kundgebungen angewiesen. Diese aber stellen keine geeignete Quelle dar, die Ideale ihres Verfassers festzustellen. Konnten wir bei Petrus Damiani eine grosse Zahl privater Schriften zur Kirchenreform heranziehen, um die Armutsfrage dieses Mannes zu klären, so bei Paschalis keine einzige. Was wir von ihm haben, sind nur die offiziellen Briefe und Akten, die er als Papst in alle Welt zu versenden hatte.[174] Dennoch wollen wir versuchen, ob sich durch sie eine Klärung unsrer Frage herbeiführen lässt. Wir prüfen zunächst jene Briefe Paschals, die unbeeinflusst sind von der grossen Politik. In ihnen müssen sich etwaige Armutsideale des Papstes am reinsten widerspiegeln; sie müssten sich in ihrer Wirkung auf die Kirchengutsauffassung Paschals nachweisen lassen. In Wahrheit

aber wird Klöstern und Bistümern ihr sämtlicher Besitz immer und immer wieder neu bestätigt und umschrieben, nirgends wird durch ein apostolisches Ideal dem Umfang des Besitzes eine Grenze gezogen. In einem Schreiben an Bischof Ivo von Chartres zum Beispiel zählt Paschalis die bischöflichen Güter auf und warnt, sie zu verschleudern.[175] Zu ihnen gehört aber nicht nur die selbstverständliche Ausstattung des Hauses, sondern auch ein ausgedehnter Besitz innerhalb und ausserhalb der Stadt. Ein anderer Brief vom 15. Oktober 1100, worin das Bistum Mazzara umschrieben wird,[176] nennt als Eigenbesitz der Bischöfe einen Landsitz mit hundert Bauern, der von dem Grafen Roger geschenkt wurde. Hier wie in vielen anderen Schreiben wird aller künftige Zuwachs des Kirchengutes geschützt und dabei gleichgesetzt, was gegeben ist durch die Freigebigkeit der Fürsten und die Oblationen der Gläubigen.[177] Der Sinn des Kirchengutes ist derselbe, den wir schon bei den römischen Reformfreunden kennen gelernt haben. Das Heil ihrer Seele trieb die frommen Spender an, Almosen zu geben. Zweck der Oblationen ist der Unterhalt der Diener Gottes und die Unterstützung der Armen.[178] Alle Besitzungen schlechthin werden unter diesem Gesichtswinkel gesehen.[179] Wirkliche Armut kennt Paschalis nur für die Professen der klösterlichen Gemeinschaft als Individuen,[180] während das Kloster oder die Kommunität als solche Eigentum hat.[181]

Dass in Besitz und Reichtum der Kirche Gefahrenquellen liegen, blieb Paschalis nicht verborgen. Der Zug idealen Eifers, auf den wir im ersten Teil besonders verwiesen haben, steht dort nicht vereinzelt. Den Bischof Reinhard von Halberstadt lobt er zum Beispiel, dass er verschiedene Nonnenklöster reformiert habe.[182] Aber nicht nur auf die Disziplin klösterlicher Gemeinschaften erstreckt sich Paschals Sorge, sondern auch auf die Bischöfe selbst. So mahnt er den Bischof Didakus von Kompostella,[183] sich durch die äusseren und vergänglichen Güter nicht so den Geist erfüllen zu lassen, dass er die ewigen darüber verliere: „terrenis semper praepone coelestia perituris aeterna."

Es zeigt sich also, dass Paschalis in Fragen des Kirchengutes nicht anders denkt als Petrus Damiani und Deusdedit. Ein Ideal der apostolischen Armut lässt sich bei ihnen allen nicht nachweisen.

2. DAS WAHRE IDEAL PASCHALS IM POLITISCHEN KAMPF IST: „DIE FREIHEIT DER KIRCHE"

Im letzten Abschnitt wollen wir noch die Frage prüfen, für welches Ideal Papst Paschalis vor dem Jahre 1111 gekämpft hat. In den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zweier Länder können wir seine Ziele verfolgen: In England sowohl als auch in Deutschland. Wir beginnen mit dem englischen Kirchenstreit.

Im Jahre 1100 hatte König Heinrich I. von England verlangt, Anselm, der Primas der englischen Kirche, solle den Lehnseid leisten und das Erzstift aus seiner Hand nehmen. Da dieser sich weigerte, gegen die Kirchengesetze zu verstossen, sandte man eine Gesandtschaft an den Papst, um von ihm eine Dispens zu erlangen. Paschalis antwortete im Jahre 1101,[184] dass er dem König gern etwas Grosses gewähre, wenn es nicht Gott, der Gerechtigkeit und dem Wohle seines Standes widerspreche. Doch dieses Ansinnen könne die Kirche auf keine Weise zulassen. Dann beruft er sich auf das Beispiel des hl. Ambrosius, der dem ungerechten Verlangen des Kaisers den äussersten Widerstand entgegensetzte. Merkwürdigerweise verwendet er hier dieselbe Stelle dieses Kirchenvaters, mit der in der kaiserlichen Publizistik immer wieder das Investiturrecht des Kaisers bewiesen wurde: Scheidung der Gewalten, Gott, was Gottes, dem Kaiser, was des Kaisers ist. In göttlichen Dingen gibt es keine kaiserlichen Rechte. Das Recht auf die hl. Mauern hat der Priester, der Kaiser auf die öffentlichen. Paschalis will damit das Investiturrecht des Kaisers abwehren, mehr nicht. Ob er die Verwendung derselben Worte im Sinne der Kaiserlichen kannte, ob er ihnen gar

die richtige Deutung entgegenstellen wollte, wissen wir nicht. Um so sicherer aber ist etwas anderes: Paschalis stützt sich bei seinem Verbot auf keine Gründe politischer Art, etwa auf Herrschaftsansprüche. Nur rein religiöse Motive führt er ins Feld. Wir werden diese Beobachtungen noch öfters machen.

Der englische König war mit der Antwort Paschals unzufrieden und schliesslich einigte er sich mit Anselm, dass jede der beiden streitenden Parteien eine neue Gesandtschaft an den Papst schicke. In Rom wurde auf der Lateransynode vom März 1102 verhandelt, das Verbot der Laieninvestitur erneuert. Zwei Briefe, die am 15. April 1102 datiert und an Anselm sowie an den König gerichtet sind, wollen für England keine Ausnahme von diesem Verbot gelten lassen. Der Brief an Anselm[185] verweist auf die grossen Nachteile der Laieninvestitur, auf die Schmeicheleien vor allem, durch die gewisse Menschen zu den kirchlichen Würden zu gelangen suchen. Das sei aber die Wurzel der verderblichen Simonie. –

Wie Paschals Ideal von der Kirche aussieht, zeigt uns ein anderer Brief, der ebenfalls im April 1102 an Anselm geschrieben ist.[186] Dieser hatte in Rom angefragt, ob ein Kleriker das Hominium leisten oder irgendwelche Benefizien und nichtkirchliche Besitzungen von Laienhand annehmen dürfe. Paschalis will nichts davon wissen. Seine Motivierung erinnert lebhaft an jene, womit er später die Regalienentäusserung begründete: Die Kirche sei frei, und es sei unwürdig, dass ein Kleriker, der zum Anteil Gottes aufgenommen ist, um irdischen Gewinnes willen das Hominium leiste. Die Kirche leide darunter, und zudem stehe geschrieben: Niemand, der für Gott kämpft, mischt sich in weltliche Angelegenheiten. Der Begriff der Freiheit wird hier nicht nur in rein äusserem Sinne gebraucht, sondern auch von dem inneren Freisein des Priesters für Gott und seinen Dienst. Die „libera ecclesia“ ist geradezu eine Lieblingsidee Paschals, wie wir noch weiter sehen werden. –

An den englischen König schrieb der Papst:[187] Der König

habe die kirchliche Freiheit hergestellt, den Klerus und die Bischöfe und in ihnen Christus zu ehren begonnen; wenn er dabei bleibe, werde er ihn selbst zum Freund und Helfer haben. Die Investitur habe er verboten, weil es sich nicht zieme, dass die Mutter vom eigenen Sohne in Knechtschaft gebracht werde. Die kirchliche Freiheit wird auch hier mit religiösen Motiven begründet: „libertatem a Domino institutam," sie ist von Gott eingesetzt und gewollt.

Eine dritte Gesandtschaft wurde für Anselm alsbald notwendig, da dem König gesagt worden war, mündlich habe der Papst die Rechte des Königs anerkannt. Als die wahre Antwort Paschals zurückkam, wollte der König trotzdem nicht nachgeben und forderte den sich widersetzenden Erzbischof auf, England zu verlassen. Schliesslich ging Anselm selbst nach Rom und verhandelte mit dem Papst.

Paschalis sandte am 23. November 1103 ein gütiges Schreiben an König Heinrich,[188] in dem er ihm die Gründe seines Handelns auseinandersetzte. Es stehe gar nicht in seiner Gewalt, zu gewähren, was der König verlange. Denn das Investiturrecht sei kein kaiserliches, sondern ein göttliches Recht. Der Papst erkennt also zu diesem Zeitpunkt noch kein Recht des Königs auf die Investitur an; er sieht nur die eine Seite dieser Handlung, die kirchlich göttliche. Jedoch müssen wir eine wichtige Feststellung machen: Er will die königlichen Rechte in keiner Weise vermindern: „nec tibi debitae potestatis aut iuris subtrahere quidquam nitimur." Sollte es nicht gelingen, Paschalis zu überzeugen, dass auch der König gewisse Rechte auf die Investitur geltend machen und beweisen kann? In England gelang es nicht. Der englische Kirchenstreit wurde im August 1107 durch das Konkordat von London beendet: Der König verzichtete auf das Recht der Investitur, ohne dass die Kirche besondere Opfer zu bringen hatte.

Anders sollte die Lösung in Deutschland kommen. Alsbald nach dem Tode Heinrichs IV. hatte sein Sohn, König Heinrich, Gesandte an den Papst geschickt, ihn zu einer Reise nach Deutschland zu veranlassen. In ihrer Gegen-

wart wurde die Synode von Guastalla in Oberitalien abgehalten am 22. Oktober 1106. Das Verbot der Laieninvestitur bildete das Hauptergebnis, das der Papst alsbald dem König mitteilen liess. Er selbst folgte nicht der deutschen Einladung, da er hörte, dass der junge König anders gegen die Kirche gesonnen sei als in früheren Jahren. Statt dessen begab er sich nach Frankreich. Wir finden ihn Weihnachten 1106 in Cluny, wenig später in Verhandlungen mit dem französischen König. In Chalons empfing er alsdann die Gesandten, welche Heinrich V. von Mainz hergeschickt hatte. Wichtig sind bei diesem Empfang die Worte des Erzbischofs von Trier, welche in Sugers „Vita Ludowici Grossi“[189] mitgeteilt sind. Während die übrigen Gesandten barsch die deutsche Investiturforderung vorbrachten, meldet der Erzbischof des Königs Gruss und Gehorsam, jedoch nicht ohne die Einschränkung: „Salvo iure regni.“ Dann fährt er nach Sugers Darstellung fort, es sei das Recht des Königs, bei den Wahlen der Prälaten zuerst befragt zu werden; nach seiner Zustimmung werde alsdann von Klerus und Volk gewählt. Hierauf begebe sich der frei und ohne Simonie Konsekrierte[190] zum Kaiser, werde mit Ring und Stab investiert und schwöre Treue. Die Begründung, welche der Erzbischof seinen Worten folgen lässt, lautet: „Und das muss so sein, denn anders können Städte und Kastelle, Markgrafschaften, Zoll und alle einzelnen kaiserlichen Hoheitsrechte nicht erlangt werden.“ Wir hören hier mündlich das vorbringen, was die kaierliche Publizistik stets betont hatte: Es gibt Kirchenbesitz, der kein ursprünglicher und eigentlicher Kirchenbesitz ist. Er stammt vom Kaiser und verbleibt dem Kaiser und muss von ihm immer neu vergeben werden durch die Investitur. Dabei argumentiert der Erzbischof nicht im Sinne jener Theoretiker, die alles Weltliche schlechthin dem Kaiser zuwiesen und nur das Geistige der Kirche, sondern er macht die königlichen Rechte geltend auf Grund der Regalien, die er einzeln aufzählt. Paschalis antwortete:[191] Die Kirche, befreit durch Christi Blut, dürfe nicht zur Magd erniedrigt werden. Das

treffe aber tatsächlich zu, wenn ohne des Königs Willen kein Vorsteher gewählt werden könne. Wenn der König mit Ring und Stab investiere, sei das eine Anmassung gegen Gott. –

So steht also Recht gegen Recht. Die Kirche verlangt die Investitur als wichtiges Stück ihrer Freiheit. Der König verlangt sie wegen seiner Oberhoheit über das der Kirche verliehene Regaliengut. Paschalis, der auch der deutschen Kirche gegenüber die Rechte des Reiches anerkennen wollte,[192] hörte in Chalons diese königlichen Rechte sehr gut begründen. Er musste früher oder später in Erwägung ziehen, dass die Investitur nicht bloss als kirchlicher Akt zu betrachten sei. Sie hatte auch eine eminent politische Seite, war aufs engste verknüpft mit dem Regalienbesitz. Sobald die Kirche dieses Recht des Reiches nicht mehr umgehen kann, das ihr stets ein Übel bedeutete, eine „mos intollerabilis", wie es später im Privileg heisst, kann es gelten, das zu entfernen, was dieses Übel verursacht, die Regaliengüter der Kirche.

Am 23. Mai 1107 hielt Paschalis eine Synode zu Troyes ab. Er verbot aufs neue die Investitur und gab den Kirchen gemäss den Canones das Recht der freien Bischofswahl.[193] König Heinrich wurde ein Jahr Zeit gewährt, seine Sache persönlich in Rom zu verteidigen. Inzwischen verzichtete er keineswegs auf die Ausübung der Investitur, so dass sich der König von England darüber beklagte. Anselm schreibt davon in einem Brief um Pfingsten 1108.[194] Der Papst antwortet am 12. Oktober 1108, dass er die Investitur des deutschen Königs weder geduldet habe noch dulden werde. Er hoffe zwar die Wildheit dieses Volkes zu zähmen, doch werde der König das Schwert des hl. Petrus verspüren, wenn er auf dem schlechten Wege des Vaters verbleibe.[195] Diese Worte zeigen, dass Paschalis noch nicht an eine friedliche Lösung wie im Februar 1111 dachte.

Gleichfalls im Oktober 1108 wurde eine Synode zu Benevent abgehalten. Die Kasinenser Chronik berichtet darüber,[196] Paschalis habe, in den Spuren seiner Vorgänger wandelnd,

verboten, kirchliche Benefizien von Laienhand anzunehmen und die Uebertreter mit Exkommunikation bedroht. — Nach den Bestimmungen der Synode von Troyes hätte sich Heinrich V. inzwischen in Rom einfinden müssen, um seine Sache zu verteidigen. Da er aber damals verhindert war, schickte er im Jahre 1109 eine Gesandtschaft über die Alpen zur Behandlung der Investiturfrage und zur Vorbereitung auf die Kaiserkrönung. Die Paderborner Annalen, welche dies überliefern, fügen hinzu,[197] der Papst habe versprochen, den König gütig aufzunehmen, wenn er sich als katholischen König, als Sohn und Verteidiger der Kirche, als einen Liebhaber der Gerechtigkeit gegen den römischen Stuhl erzeige. Die Worte sind sehr dehnbar und unbestimmt. Näheres wissen dieselben Annalen zu berichten unter dem 7. März 1110, bei der Rückkehr der Gesandten zu König Heinrich, der sich damals gerade in Lüttich aufhielt.[198] Der Papst habe geantwortet, er wolle nur das fordern, was kanonischen und kirchlichen Rechtes sei, an den königlichen Rechten werde er nichts mindern. Waitz glaubt,[199] in diesen Worten dürfe man vielleicht einen Beweis erblicken, dass ein Vorschlag von päpstlicher Seite ausgegangen sei, entsprechend den Abmachungen von 1111. Aber diese Worte an sich beweisen nichts. Aehnliche Sätze haben wir schon öfters kennen gelernt, sogar schon im Jahre 1103 im englischen Kirchenstreit.[200] Deutschland betreffend hatte Paschalis sich ebenso geäussert in einem Brief an Erzbischof Rothard von Mainz aus dem Jahre 1105.[201] Er sagt hier ganz klar: „Nos enim regibus, quae sui iuris sunt integra servare optamus nec in aliquo minuimus, dummodo ipsi sponsae sui Domini libertatem integram patiantur.“ Und in demselben Schreiben: „Habeant reges quod regum est, quod sacerdotum est, habeant sacerdotes.“ Die Frage, die wir auf die Antwort der Gesandtschaft hin erheben müssen, lautet also: Hatte Paschalis damals die klare Erkenntnis dessen, „quod regum est“? Erst dann konnte sein guter Wille zur Lösung von 1111 führen. Dass der Papst zu den unzweifelhaften Rechten der Kirche die

Investitur zählte, steht nach allen bisherigen Verboten durchaus fest. Zu allem Ueberfluss haben wir noch die Bestimmung der Lateransynode vom 7. März 1110. Dort wird wiederum das Investiturverbot erneuert, die Verfügung über kirchlichen Besitz durch Fürsten und Laien verboten.[202] Die zweite Frage, die wir stellen müssen, lautet: Wie dachte Paschalis damals über den kirchlichen Besitz? Wie weit fällt er nach seiner Ansicht unter ausschliesslich kirchlich-kanonisches Recht? Sollte Paschalis immer noch im Sinne der Kurialisten alles das zum eigentlichen Kirchengut rechnen, was die Kirche schlechthin inne hat, ohne Rücksicht auf seine Herkunft und seinen tatsächlichen Sinn? Oder hatte er inzwischen seine Ansicht modifiziert? Trotz des Fehlens direkter Beweise werden wir das letztere als sicher annehmen dürfen. Schon oft ist die wohlbegründete Meinung ausgesprochen worden, dass die Schrift „De investitura episcoporum" die Richtlinien für die Gesandtschaft von 1109 abgab, vielleicht sogar dem Papste vorgelegt wurde.[203] In ihr waren aber noch einmal mit aller Deutlichkeit die kaiserlichen Rechte begründet, der Unterschied hervorgehoben von Regaliengut und eigentlichem Kirchengut. In ihr war auch anschaulich gemacht, wie die Kirche einst aussah, als sie noch die Investitur zu Recht besass: arm und ohne Regalien. Dieses Bild der Vergangenheit brauchte Paschalis nur in die Gegenwart zu übertragen, wenn er die kirchliche Freiheit und Investitur forderte und trotzdem die kaiserlichen Rechte unangetastet lassen wollte. So machen es diese Erwägungen sehr wahrscheinlich, dass des Papstes Wille, den Weg vom Februar 1111 zu gehen, schon in dem Bericht der Gesandtschaft angedeutet ist, dass sein Entäusserungsplan selbst aber aus der kaiserlichen Publizistik geholt wurde. Damit hätten wir zugleich den Zeitpunkt gefunden, wo jene wichtigen Anschauungen des Papstes, die wir als die beiden ersten Voraussetzungen des Entäusserungsplanes schon im 1. Teil entdeckt haben (2 a und b), sich gebildet haben müssen.

Mit direkten Worten einen Vorschlag zu unterbreiten, ging

damals freilich noch nicht an; viele Widerstände mochten davon abraten. Diese Widerstände lagen einmal auf der kaiserlichen Seite selbst. Dass die Reichsbischöfe sich weigern würden, einen Besitz zu opfern, an dem ihr Ansehen und ihre Macht hing, war vorauszusehen. Sie konnten dem Papst Häresie vorwerfen, wie sie es später tatsächlich taten, wenn sie ihren Reichsbesitz als unveräusserliches Kirchengut vorschützten. Denn welch gefährliche Waffen gerade aus den kaiserfreundlichen Schriften sich gegen sie schmieden liessen, mögen sie nie geahnt haben. Andrerseits konnten aber auch auf päpstlicher Seite Bedenken geltend gemacht werden, wenn nämlich die römischen Reformfreunde an ihrem alten Kirchengutsbegriff festhielten, und zwar aus demselben Grunde der Kirchengutsentäusserung.

War es für Paschalis nicht möglich, so fragen wir deshalb, einen anderen Weg zu finden als diesen einen, praktisch so schwer durchführbaren wenn auch theoretisch nahe liegenden? Tatsächlich wäre noch jener Modus denkbar gewesen, der später im Wormser Konkordat realisiert wurde: Teilung der Investitur in ihre geistliche und ihre weltliche Seite. Paschalis hätte diesen Gedanken gar nicht erst zu entdecken brauchen. Aehnliche Vorschläge waren schon des öfteren gemacht worden durch Ivo von Chartres, Gottfried von Vendome, Hugo von Fleury und zuletzt in dem eben genannten Tractatus de investitura episcoporum.[204] Von Ring und Stab, den anstössigen kirchlichen Insignien, hatte ja gerade die letztere Schrift vollständig abgesehen. Auch auf diesem Weg hätte der Papst seinen Grundsatz wahr machen können, der Kirche sowohl als auch dem König das ihnen gebührende Recht zu geben. Dass er ihn tatsächlich nicht wählte, sondern zu seinem Entäusserungsplan griff, dafür müssen tiefere Gründe mitgespielt haben. Er mochte ein Interesse daran haben, den Regalienbesitz der Kirche abgestossen zu sehen. Jedoch kann ich den Gründen nicht beipflichten, die Schum[205] bei derselben Vermutung ausspricht: „Eine solche, rein auf den kirchlichen

Besitz und Einkünfte angewiesene Geistlichkeit wäre von Rom aus leichter zu lenken und zu beherrschen gewesen, und nicht minder würde es ihr, nach Wegfall der mit dem weltlichen Besitze verbundenen Verpflichtungen und Rücksichten, möglich gewesen sein, mit rein geistlichen Waffen eine unumschränktere und durchgreifendere Herrschaft über die gesamte Laienbevölkerung auszuüben." – – Warum diese unbeweisbare Deutung auf Herrschaft, wo die Quellen überall eine stark innerkirchliche nahelegen? Wir haben zu wiederholten Malen gesehen, dass Paschals ideale Begründung des Regalienverzichtes durchaus ernst zu nehmen ist; dass tiefere religiöse Momente auch schon früher mitspielten in seinem Kampf um die Freiheit der Kirche. Der Begriff Freiheit deckte sich bei ihm nicht mit Befreiung von der Investitur, er will auch ein Freisein des Priesters und Bischofs für den Dienst Gottes und die ihnen anvertraute Herde: Neue Wege ging Paschalis nicht mit diesen Forderungen, sondern er konnte sich stützen auf Schrift und Tradition, auf die Bestimmungen der Canones und die Wünsche der Reformfreunde. So verband sich der Entäusserungswille sehr leicht mit Plänen zur inneren Reform der Kirche.

Dass Paschalis auf diesem kirchlichen Boden stand, dass er mit der Forderung des inneren Freiseins der hohen Geistlichkeit gegen die Widerstände der äusseren Freiheit der Kirche focht, musste ihm eine starke Waffe werden, eine Rückendeckung gegen die Heisssporne der römischen Reformpartei und zugleich ein unanfechtbares Kampfmittel gegen die Reichskirchenfürsten. Aus der „Defensio Paschalis papae"[206] wird man entnehmen dürfen, dass es dem Papste gelang, über etwaige Widerstände kirchlicherseits hinwegzukommen, vielleicht mit der einzigen Ausnahme des Placidus von Nonantula. In der Defensio ist nur von dem Unrecht des Investiturprivilegs die Rede, das Paschalis im Vertrag von Ponte Mammolo dem Kaiser gewährte; mit keinem Wort hingegen wird der Regalienverzicht als etwas Unerlaubtes gebrandmarkt. Auch die Flugschriftenliteratur, die bald

heftig gegen den Papst einsetzte in Frankreich und Italien, kämpft nur gegen die Abmachungen vom April 1111. Die ideale Begründung des Privilegs war Paschals voller Ernst, aber auch zugleich sein grosser politischer Trumpf. Die Regalienentäusserung war das Neue und Unerhörte, wo der Papst allein stand, nur gestützt auf die unerbittliche Logik der kaiserlichen Publizistik. Die kirchliche Motivierung aber wurde der feste Boden, auf dem er sicher kämpfen konnte.

Wenn wir zum Schluss das gesamte Ergebnis der Arbeit betrachten, so müssen wir als erstes die so oft ausgesprochene Armutsidee als neues massgebendes Motiv des Papstes Paschalis zurückweisen. Gewiss hätte sein Entäusserungsplan jene „Armut" der vorkonstantinischen Zeit realisiert, auf welche die kaiserliche Publizistik des öfteren hinwies. Aber Armut als apostolisches Ideal, angewandt auf das Kirchengut, wie es später Arnold von Brescia, die Katharer und Waldenser vertraten, ist etwas wesentlich anderes. Solche Gedanken lagen den kirchlichen Reformkreisen der damaligen Zeit völlig fern. Trotzdem kann Paschalis unmöglich nur von der politischen Seite gefasst und verstanden werden. Ein rein kirchlicher Zug bildet die Triebfeder seines Handelns, den wir am besten mit dem Begriff „Ideal der Freiheit der Kirche" fassen. Freiheit nach aussen von der Umklammerung des Staates. Freiheit aber auch nach innen von der Verweltlichung des hohen Klerus. Das Mittel, dessen er sich hierzu bediente, die Entäusserung der Regalien, war ihm nicht nahegelegt durch die kirchliche Publizistik, sondern gerade im Gegenteil durch die Kampfmittel der kaiserlichen Partei. Der Papst versuchte zuerst auf dem alten Wege des einseitigen staatlichen Investiturverzichts die äussere Freiheit zu erlangen. Als dies fehlschlug, entsprang die Ergreifung des neuen Mittels seiner eignen Initiative. Er verband den Entäusserungsplan mit der Forderung nach Entweltlichung des hohen Klerus und fand sich hierdurch mit alten Wünschen und Zielen römischer Reformfreunde wieder zusammen.

ANMERKUNGEN

[1] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. 3 3-4 1906 S. 900 ff.
[2] Fedor Schneider, Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. 1929 S. 317.
[3] Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte. 7 1930 von Robert Holtzmann S. 301.
[4] MG. Constit. N. 101 p. 151 f.
[5] MG. Constit. N. 99 p. 147 f.
[6] MG. SS. V p. 468—480.
[7] A. Scharnagl, Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites. 1908 S. 73.
[8] »ibique lectis publice privilegiis.« MG. SS. VI p. 244.
[9] »Investituram super aram construit unam,
Ecclesias nummis, quod nunquam venderet ulli.
Non investiret, iubeat nisi papa benigne.
Hincque triumphabat plebs, clerus maximeque papa.«
Donizo, presb. et monachus Canusinus, Vita Mathildis comitissae. Lib. II 1188—1191 MG. SS. XII p. 402.
[10] Karl Gernandt, Die erste Romfahrt Heinrichs V. Diss. Heidelberg 1890 S. 36 ff.
[11] G. Schneider, Der Vertrag von Santa Maria del Turri und seine Folgen. Diss. Rostock 1881 S. 56.
[12] Cfr. G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte. 6^2 1896 S. 233 und 236 f.
[13] Karl Hampe, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer. 9 1929 S. 76.
[14] MG. DD. reg. et imp. I 236, 239.
[15] S. 897 Anm. 2.
[16] S. 883 ff.
[17] S. 32 ff.
[18] S. 76.
[19] S. 76.
[20] Eine Ausnahme macht: G. Peiser, Der deutsche Investiturstreit unter König Heinrich V. Diss. Leipzig 1883. Er schreibt: »Das sind nicht Worte, welche dazu dienen sollten, etwas im Grunde nicht Gewolltes nur eben zu motivieren . . . « S. 57 f.
[21] S. 901.

[22] Ähnlich heisst es bei Ekkehard: »quod etiam vix aut nullo modo fieri posse credebatur.« MG. SS. VI p. 244.

[23] p. 244.

[24] S. 21.

[25] S. 38.

[26] S. 36.

[27] S. 36.

[28] Chronica monasterii Casinensis. MG. SS. VII c. 38 p. 780.

[29] p. 244.

[30] Cfr. Arnold Pöschl, Kirchengutsveräusserungen und das kirchliche Veräusserungsverbot im frühen Mittelalter. Archiv für kath. Kirchenrecht. Bd. 105 1925.

[31] Arnold Pöschl, Die Regalien der mittelalterlichen Kirchen. Festschrift der Grazer Universität für 1927 S. 20.

[32] Vita Chunradi Salisburgensis archiepiscopi. MG. SS. XI S. 68 f.

[33] S. 301.

[34] Mt. 22, 21. Mk. 12, 17. Lk. 20,25. Röm. 13,7.

[35] 2 Tim. 2,4.

[36] Ad Marcellinam sororem. ep. 33.

[37] Ruotgeri clerici Coloniensis Vita s. Brunonis archiepiscopi Coloniensis c. 20.

[38] c. 23.

[39] p. 68 ff.

[40] J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. 1 p. 46.

[41] »Ut quicumque ex clero esse videntur, arma militaria non sumant, nec armati incedant, sed professionis suae vocabulum religiosis moribus, et religioso habitu praebeant. Quod si contempserint tamquam sacrorum canonum contemptores et ecclesiasticae sanctitatis profanatores, proprii gradus amissione mulctentur, quia non possunt simul deo et saeculo militare.«
Mansi. 14 cap. 37 p. 827. K. J. v. Hefele, Konziliengeschichte. 4 S. 115.

[42] ».... Et nemo clericorum arma portet.«
Mansi. 18 can. 6 p. 79. Hefele. 4 p. 546.

[43] »Ne quis clericorum arma militaria gestaret, aut mundanae militiae deserviret.«
Mansi. 19 can. 6 p. 742. Hefele. 4 p. 731.

[44] »Quicumque autem clericorum deinceps in armis militaverint: et beneficium et consortium clericorum amittant.«
Mansi. 19 cap. 7 p. 927. Hefele. 4 p. 847.

[45] »Ne hi qui culpis urgentibus ab ordine sunt depositi, quasi ab omni clericatu liberi, militent saeculo more laicali.«
Mansi. 20 cap. 12 p. 399. Hefele. 5 p. 35.

[46] »Clerici arma portantes et usurarii excommunicentur.«
Mansi. 20 cap. 10 p. 499. Hefele. 5 p. 116.

47 »Nam et illud quod in eisdem capitulis continetur, ut manifestum fieret, quae causae id effecerint, ut sacerdotes et principes a recto tramite deviassent, exceptis praemissis capitulis, in quibus, sicut diximus, multa negligebantur, specialiter tamen unum obstaculum ex multo tempore iam inolevisse cognovimus, id est, quia et principalis potestas, diversis occasionibus intervenientibus, secus quam auctoritas divina se habeat, in causas ecclesiasticas prosilierit, et sacerdotes, partim negligentia partim ignorantia partim cupiditate, in saecularibus negotiis et sollicitudinibus mundi, ultra quam debuerant, se occupaverint.«
Mansi. 14 lib. 3 cap. 26 p. 603. Hefele. 4 p. 69.

48 »Ut episcopus omnes affectiones, quae a sancta conversatione, et sacerdotali abhorrent officio, penitus repudiet: et non canibus aut accipitribus vel capis quod vulgus Falcones vocat, per seipsum venationes exerceat, equorum quoque mulorumque superfluam curam contemnat, pretiosarumque vestium cultum et dissolutum, ac velut ad pompam compositum vitae . . . «
Mansi. 14 cap. 4 p. 931. Hefele. 4 p. 176.
»Sed et ille excessus omnino inhibendus est, quo quidam saeculares viri presbyteros, aut alios clericos conductores, vel procuratores, sive exactores fiscalium rerum, vel redituum, aut vectigalium constituunt. Si quis igitur deinceps huius exorbitationis reus inventus fuerit, uterque excommunicetur, tam ipse qui constituit, quam ille qui indigne paruit.«
Mansi. 14 cap. 19 p. 937. Hefele. 4 p. 177.

49 »Absit enim, ut quod alieni iuris est, in mea lucra proficiat et quod ex offerentium merito sacrum est, in sacerdotum manibus sacrilegium fiat. Ego enim, sicut Apostolus ait, ‚habeo omnia, et abundo.'«
Migne P. L. 144 c. 297/98.

50 Phil. 4,12.

51 »Ita bona ecclesiae, quae bona sunt pauperum, in usus pios dispensabat, propriis parcens sumptibus . . . «
Migne P. L. 144 c. 154.

52 »Ego itaque quia munera terrena non habeo, despicabilia tibi opusculorum meorum dona transmitto.«
Migne P. L. 144 c. 305.

53 »Qui ergo divites sunt, dispensatores potius iubentur esse, quam possessores . . . «
Migne P. L. 145 c. 210/11.

54 »Cum ergo pauperibus subvenimus, aliena procul dubio reddimus, non nostra praebemus.«
Migne P. L. 145 c. 211.

55 »At contra, qui nunc pauperibus subvenire contemnunt, in tremendae

discussionis examine non tam accusantur avaritiae quam rapinae . . «
Migne P. L. 145 c. 211.

56 Lk. 16, 1—9.

57 Lk. 6,24 und Mt. 19,23.

58 »Audi, quid divitibus vox divina promittat: ‚Vae vobis, divites, quia recepistis consolationem vestram.'«
Migne P. L. 145 c. 256.

59 »Audi ergo, quid de te, tuisque similibus Veritas dicat: ‚Difficile' inquit, ‚qui divitias habent, intrabunt in regnum coelorum.'»
Migne P. L. 145 c. 257.

60 «Si enim cleros Graece, Latine sors appellatur, propterea vocantur clerici, quia de sorte sunt Domini: vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est . . . « »Qui Dominum possidet, et cum Propheta dicit: ‚Pars mea Dominus,' nihil extra Dominum habere potest . .«
Migne P. L. 145 c. 483/84.

61 »An praerogabitur clericis, quod non permisit Christus apostolis? Nam cum eos ad praedicandum mitteret, sicut Marcus ait, praecepit eis, ne quid tollerent in via, nisi virgam tantum, non peram, non panem, neque in zonis aes; tibi vero ad aeris, hoc est pecuniae receptaculum, non dicam zona, sed utinam arca sufficiat . . . »
Migne P. L. 145 c. 487.

62 Lk. 10,4.

63 »Recurramus itaque, dilectissimi, ad innocentiam primitivae Ecclesiae, ut discamus, et possessa relinquere, et in regiae paupertatis simplicitate gaudere . . . «
Migne P. L. 144 c. 806.

64 »In manus pauperum nostra pecunia transeat . . . Nostrae divitiae nosterque thesaurus lucra sint animarum, et in arca nostri pectoris pretiosa recondantur talenta virtutum.»
Migne P. L. 145 c. 542.

65 Leopold Kühn, Petrus Damiani und seine Anschauungen über Staat und Kirche. Diss. Freiburg 1913.

66 S. 38.

67 Cfr. S. 28 und Anm. 53.

68 S. 38. Anm. 31. Migne P. L. 144 c. 425.

69 »Qui enim inter homicidas, fures atque maledicos qui regnum Dei profecto non possident, appetitorem facultatis alienae constituit, quam grave crimen quamque damnabile sit ex collatione similium evidenter ostendit.«
Migne P. L. 144 c. 425.

70 Kühn. S. 38.

71 »Noli praeterea, domina mea, noli sicut plerique saeculi potentes, ecclesiastici iuris confiscatione ditescere, sed stude potius ecclesias tenues praediorum tuorum collatione ditare.«
Migne P. L. 144 c. 453.

[72] »Instaura, venerabilis frater, ecclesiae tuae praedia prodige saecularibus tradita . . . «
Migne P. L. 144 c. 309.

[73] »Prius animas, tibi commissas, deinde etiam facultates ecclesiae tam pervigili semper attentione guberna . . . «
Migne P. L. 144 c. 324.

[74] »Sed quid de venditione loquimur? Cum non modo ea, quae emphytenseos sunt locata contractu, vel iure proveniunt, sive etiam quae libellario nomine pensitantur, sed illa quoque, quae sub nudo beneficii vocabulo saeculares accipiunt, revocari de cetero, atque restitui ecclesiis nullo modo possunt?«
Migne P. L. 144 c. 323.

[75] »Sic enim unum pendet ex altero, ut qui terrena Ecclesiae bona suscipit, ad gratiam consecrationis aspiret; et qui consecratione perficitur, bona Ecclesiae in usus egentium et cetera pietatis opera dispensanda conservet.«
Migne P. L. 144 c. 221.

[76] »Quod si bona Ecclesiæ sine Ecclesia suscepisti, schismaticus es atque sacrilegus . . . «
Migne P. L. 144 c. 221.

[77] »Accipe igitur quid super hoc Romanae praesul Ecclesiae Bonifatius in Decretali scribat epistola: ‚Nulli', inquit, ‚liceat ignorare, quia omne quod Domino consecratur, sive fuerit homo, sive animal, sive ager, vel quidquid semel fuerit consecratum, sanctum sanctorum erit Domino, et ad ius pertinet sacerdotum.'«
Migne P. L. 144 c. 221/22.

[78] »Quid est enim decimas in usum saecularium vertere, nisi mortiferum eis virus, quo pereant, exhibere?«
Migne P. L. 144 c. 324.

[79] »An ignoras, quia ad hoc ecclesiis praedia conferuntur, ut ex his pauperes sustententur, indigentes alantur, ut ex his viduis atque pupillis subsidium procuretur? . . . «
Migne P. L. 144 c. 322.

[80] » . . . . . Sacros commonefaciebat ministros, dicens: Scitote, fratres charissimi, omnia ista Ecclesiae bona sacra esse, ac peccatorum pretia . . . «
Migne P. L. 144 c. 154.

[81] »Eant ergo nunc presbyteri, et pro lucris huius vitae sacris se altaribus ingerant, pro suo suaeque consanguinitatis affectu ex fidelium oblatione ditescant . . . «
Migne P. L. 145 c. 501.
» . . . profligantur in cuneos militum erogandae pauperibus Ecclesiae facultates.«
Migne P. L. 144 c. 210.

82 »Mollibus quippe vestibus regalis aula; asperis et incultis delectatur ecclesia.«
Migne P. L. 145 c. 518.

83 » . . . si tanquam de futuris alimentis lucrum carnale reponimus, dum nobis in posterum providendo ditescimus, thesauro fidei nos vacuos esse monstramus.«
Migne P. L. 145 c. 254.

84 »Taedet cetera vanitatis attexere, non ridenda, sed gemenda ridicula; fastidium est tot ambitionis ac prodigiosae vesaniae dinumerare portenta . . . Omitto annulos enormibus adhibitos margaritis. Praeterea virgas, non iam auro gemmisque conspicuas, sed sepultas.«
Migne P. L. 145 c. 538.

85 »Peculii denique proprietas facit, ut clerici sui pontificis dedignentur imperium; ut disciplinae, vel oboedientiae veram libertatem deserant, et turpi foedissimae deditionis opprobrio saecularibus colla submittant.«
Migne P. L. 145 c. 487.

86 »Sed quisquis servus est mammonae, ritus abhorret ecclesiasticae disciplinae.«
Migne P. L. 145 c. 488.

87 »Ii nimirum, dum nuilis terrenarum rerum praepediuntur obstaculis, expediti stant pro Dominicis castris in campo certaminis.«
Migne P. L. 145 c. 490.

88 » . . . quaeris ut acquiras, acquiris ut pereas, perdis ut doleas, thesaurizas et ignoras cui dictum: ‚Filii hominum, usquequo gravi corde, ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?'«
Migne P. L. 144 c. 836.

89 »Nulla sane putredo vulneris in Dei naribus intolerabilius fetet, quam stercus avaritiae.«
Migne P. L. 145 c. 532.

90 »Sit ergo quilibet castus, sit sobrius, sit indigentibus alendis intentus, . . . si tamen avarus est, totum perdit; ita ut inter omnium criminum reos, nequiorem se invenire non possit.«
Migne P. L. 145 c. 533.

91 »Radix enim omnium malorum est cupiditas.«
Migne P. L. 145 c. 534.

92 »Et non micantia margarita vel gemmae, sed mores aurei deceant sacerdotem.«
Migne P. L. 145 c. 539.

93 »Et cum anima sacerdotis tanquam sponsa Christo spiritalis sit coniugii foedere copulata; si sic exteriorem ambiat cultum, ut interiorem postponat ornatum, quodammodo viri sui toro introducit adulterium.«
Migne P. L. 145 c. 539.

94 »Qui enim pauper est spiritu, vilitate gaudet, humilitatem amplectitur, desideria terrena conculcat.«
Migne P. L. 144 c. 812.

95 . . . »‚Nemo', inquit Dominus, ‚potest duobus dominis servire'. . . Et iterum: ‚Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus ut ei placeat, cui se probavit!'«
Migne P. L. 144 c. 267.

96 «Aulicum limen iugiter abbatum vestigiis teritur, et eorum querelae vel iurgia importune regum auribus ingeruntur. Non eos effugiunt castra bellantium . . . «
Migne P. L. 145 c. 457.

97 » . . . Illi concessa ordini suo arma deponunt, ut quietis otio perfruantur: isti constipati legionibus armatorum, velut hostium castra, Christi Ecclesias impetunt, et gladio corruentium sanguine, tanquam brutorum animalium pinguedine saginantur.«
Migne P. L. 144 c. 252.

98 »Azarias rex, qui sacerdotale usurpat officium, lepra perfunditur; et si sacerdos arma corripit, quod utique laicorum est, quid meretur?«
Migne P. L. 144 c. 315.

99 »Ad haec si quis obiiciat bellicis usibus Leonem se frequenter implicuisse pontificem, verumtamen sanctum esse. Dico quod sentio, quoniam nec Petrus ob hoc apostolicum obtinet principatum quia negavit, nec David idcirco prophetiae meretur oraculum quia torum alieni viri invasit . . . «
Migne P. L. 144 c. 316.

100 »Si ergo pro fide, qua universalis vivit Ecclesia, nusquam ferrea corripi arma conceditur, quomodo pro terrenis ac transitoriis Ecclesiae facultatibus loricatae acies in gladios debacchantur?«
Migne P. L. 144 c. 316.

101 »Causas igitur ecclesiastici cuiuscunque negotii leges dirimant fori, vel sacerdotalis edicta consilii ne quod gerendum est in tribunalibus iudicum, vel ex sententia debet prodire pontificum, in nostrum vertatur opprobrium congressione bellorum.«
Migne P. L. 144 c. 316.

102 »Non ergo constat episcopatus in . . . glomeratis constipantium militum cuneis, . . . sed in honestate morum, et sanctarum exercitatione virtutum.«
Migne P. L. 144 c. 257.

103 MG. Lib. de lite II p. 300-365.

104 »Et haec tam sancta tamque Deo grata consuetudo tamdiu integra illibataque permansit, quousque fidelium multitudo Dei ecclesias amplissimis possessionibus ditare coepit.« cap. I, 2.

105 »Et hi quidem lac et lanam ab ovibus accipiunt, sed perditissime viventes ovium salutem neglegunt . . . « cap. I, 15.

106 »Hanc itaque, quam praedixi consuetudinem ab apostolis traditam nullatenus violare praesumpserunt christianissimi imperatores, Constantinus, Constans, Valentinianus, Theodosius, Archadius, Honorius, Carolus, Ludovicus . . . « cap. I, 2.

107 » . . . quasi non sit iustius . . . . quemque episcopum, in cuius dioecesi contingit principem adesse, eidem idoneos et religiosos clericos ad divina mysteria celebranda dirigere . . . « cap. I, 15.

108 »Sed si qua suggerenda sunt, per suos diaconos potius intimare.« cap. I, 15.

109 »Patet igitur prefatis legalibus et evangelicis praeceptis et Romanorum imperatorum constitutionibus christianos saeculares sacerdotibus et dei ministris necessaria prebere debere . . . « cap. III, 3.

110 Libri tres adversus simoniacos. MG. Lib. de lite I p. 100-253.

111 » . . . quia vota sunt fidelium et pretia peccatorum, atque ad predictum opus explendum Domino traditae.« Lib. III c. 4.

112 » . . . unde alerentur egentes qui nil in mundo possidebant, ecclesiaeque fabricarentur atque restaurentur, deoque, et ecclesiae eius rite famulantium servorumque illius supplementa absque necessitate tribuerentur . . . « Lib. III c. 8.

113 »Qui autem pecunias vel res Ecclesiae abstulerit, sacrilegium facit.« Lib. III c. 4.

114 » . . . clericalis ordo atque ecclesiastica possessio una est Domini sanctificatio, quam quisquis saeculariter dividit, nil nisi spiritualem interitum efficit, velut si coniugium moechando hominem solvat occidendo . . . « Lib. III c. 26.

115 »Omne, quod Domino consecratur, sive homo erit, sive animal, sive ager, non vendetur nec redimi poterit. Quidquid fuerit semel consecratum, sanctum sanctorum erit Domino . . . « Lib. III c. 25.

116 »Porro in capillis capitis possessiones ecclesiae, in unguibus autem vel reliqui corporis pilis facultates saeculi non incongrue possunt accipi . . . « Lib. III c. 29.

117 »Unde sicut recedente anima, mox fetores et vermes corpus occupant . . . sic et res ecclesiasticae, recedente ab eis sua (sc. Spiritus sancti) sanctificatione . . . dispereunt.« Lib. III c. 29.

118 »Quaedam etiam multis et variis praediis, castris, municipiis, familiis et peculiis olim inclyta . . . « Lib. II c. 35.

119 »Et a quibus maxime vendicantur et venduntur, nisi ab eis qui se ecclesiarum Dei advocatos vel defensores profitentur?« Lib. III c. 10.

120 Lib. III c. 8.

121 »Quo fit ut, qui liberiores omnibus esse deberent hominibus, . . . existant contemptibiliores omnibus.« Lib. III c. 10.

122 »Nam sicut clerici a laicis etiam intra parietes basilicarum locis et officiis sic et extra separari et cognosci debent negotiis. Ideo laici sua tantum, id est saecularia; clerici autem sua tantum, id est ecclesiastica negotia, disponant et provideant.« Lib. III c. 9.

[123] » . . . decrevit supradicta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se miscere . . . Ubi liquido patet quia alia sunt negotia saecularia alia ecclesiastica.« Lib. III c. 8.

[124] » . . . Cuius typum in ecclesia sacerdotes agere debent, ut dum foras exeunt ad exercenda negotia pro necessitatibus subditorum, intus ad se redeant per contemplationem mandatorum.« Lib. III c. 8.

[125] Arnulphi archiepiscopi Mediolanensis Gesta archiepiscoporum Mediolanensium. MG. SS. VIII p. 6-31.

[126] » . . . aliis se deferre Deo putantibus, aliis avaritiae lucris inhiantibus.« Lib. III 12.

»Nulla interim requies erat praedonum in diripiendis substantiis clericorum.« Lib. III 20.

[127] Landulphi Mediolanensis historiae libri IV. MG. SS. VIII p. 32-100.

[128] » . . . multi, quibus alienum aes durissime exigebatur, . . . immenso plausu ipsos laudabant; alii vero simplices et idiotae sua pectora verberantes, quasi Petri et Pauli eorum verba habebant.« Lib. III 10.

[129] » . . . non Deum sed pecuniam illorum amantes, gladiis et fustibus faciebant.« Lib. III 10.

» . . . magis rapinam quam Deum amantes . . . pessime non Deum sed pecuniam quaerentes.« Lib. III 10.

[130] »Cum autem nummos aut aurum, e quibus cottidie suos retinebat iustos, non haberet, statim quasi imperator legem super sacerdotes per triginta mittebat viros . . . « Lib. III 21.

[131] Bonitho, Liber ad amicum. MG. Lib. de lite I p. 571—620.

[132] Herkunft und Bedeutung des Namens Pataria sind noch nicht restlos geklärt. Cfr. J. Götz, Kritische Beiträge zur Geschichte der Pataria. A. f. Kgesch. 12, 1916.

G. Schwartz, Die Herkunft des Namens Pataria. A. f. Kgesch. 12, 1916.

[133] » . . . Quod videntes symoniaci, non valentes tamen veritati et tante multitudini resistere, confundebantur, eisque paupertatem improperantes, Patarinos, id est pannosos, vocabant.« Lib. VI.

[134] Landulphi de S. Paulo Historia Mediolanensis. MG. SS. XX p. 21—49.

[135] »Ad nutum quidem huius abatis omnia ornamenta ecclesiastica, quae auro et argento paliisque in ecclesia ipsius civitatis videbantur, quasi ab ipso abate despecta in scrineis reclusa sunt.« cap. 61.

[136] Vita S. Arialdi diaconi auctore Andrea Vallumbrosano abate. Migne P. L. 143 p. 1437—1486.

[137] »Nam alii, cum canibus et accipitribus huc illucque pervagantes, suum venationi lubricae famulatum tradebant, alii vero tabernarii, et nequam villici, alii impii usurarii existebant . . . « cap. 1,7.

[138] »Ecce Christus clamat: . . . ‚Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum.' Econtra vero, ut inspicitis, vestri sacerdotes, qui effici possunt ditiores in terrenis rebus, excelsiores in aedifican-

dis turribus et domibus superioribus, in honoribus, in mollibus delicatisque vestibus pulchriores, ipsi putantur beatiores.« cap. 1, 10-11.

[139] Lk. 6,20.

[140] Hugo Päch, Die Pataria in Mailand 1056—1077. Sondershausen 1877 S. 10.

[141] MG. Lib. de lite II p. 568—639.

[142] »Deinde annectere curavi, quia non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus donis sancta aecclesia honoranda est,ideoque recte facere eos qui sui iuris aliquid ei donantes vice Christi eam honorant.« Prolog.

[143] »Quod honor sanctae aecclesiae, honor Christi sit . . . « V.

[144] »Spiritualis autem honor non tantum in manus impositione intelligitur, sed etiam in exterioribus aecclesiasticis rebus . . . donis sancti Spiritus etiam corporalia aecclesiae sanctificantur et cui sanctitas spiritualis conceditur, ei recte et corporalia donantur.« LXXXII.

[145] » . . . probamus sacrilegos esse qui, quod ecclesiae donatum est, ei auferre non timent.« Prolog.

[146] »Quod semel aecclesiae datum est, in perpetuum Christi est, nec aliquo modo alienari a possessione aecclesiae potest.« VII.

[147] »Quae igitur aecclesiae dantur, ideo, ut omnibus notum est, ei donantur, ut pauperes Christi inde alantur, utque servientes Deo in sacrario habeant unde pascantur . . . « VII.

[148] »Adhuc autem inferamus, quia, sicut sanctus papa Urbanus martyr, beatus etiam Melciades et eius successor, sanctissimus Silvester, dicunt, haec consuetudo, ut aecclesia terrenas possessiones habeat, a sanctis Apostolis instituta est . . . « LXXI.

[149] Rudolf Kayser, Plazidus von Nonantula: De honore ecclesiae. Diss. Kiel 1888 S. 29 Anm. 3. wendet sich gegen Schum, der ihm anzunehmen scheine, dass Placidus sich gegen die Verträge vom Februar 1111 ausgesprochen habe. Nach Kayser bekämpft Placidus »nur den dem Vertrag zu Grunde liegenden Gedanken, dass allein die Zehnten und Oblationen freies Eigentum der Kirche seien, für das übrige Kirchengut dagegen, wenn der Bischof seine Nutzniessung erlangen wolle, die Laieninvestitur nötig sei.« — Doch wie hätte Placidus die Verträge und ihre geistigen Urheber besser treffen können, als durch den Angriff gegen die Prinzipien dieser Verträge?

[150] »Possessiones videlicet aliquorum hominum, postquam semel eas Deo devoverint, nulli omnino imperatori, regi vel principi huius saeculi pertinere, nisi soli Deo et eius aecclesiae.« LVII.

[151] »Quae autem Domino dabantur, sacerdotum fuisse notissimum est, quibus etiam urbes et suburbana donata sunt. Quae omnia sine alicuius controversia legitime possidebant.« IX.

[152] »Unde videntur illi veritatem non tenere, qui ducatus et marchias vel

alias praecelsas possessiones aecclesiae minime possessionis ei subiugari non debere contendunt.« XCI.

153 »Tale vero, quod solummodo decimis et oblationibus fultos esse non perpetrasse cognoscentes, acquiescant veritati, qui dicere ausi sunt ad aecclesias non pertinere, nisi decimas et primitias, et oblationes quae ad altare offeruntur . . .« XCI.

154 » . . . negotia saecularia nequaquam per se administrent. Non enim eis ideo haec collata sunt, ut spiritualia neglegant et saecularibus insistant, sed ut magis magisque animas peccatorum salvare studeant.« LVII.

155 »Quae etiam synodus saecularia negotia clericis interdixit. Ubi liquido patet ecclesiasticas res quamvis saeculi videantur, non tamen mundi, sed Dei veraciter esse . . .« LVIII.

156 »Dicebant enim quidam: ‚Aecclesia spiritualis est, et ideo nihil ei terrenarum rerum pertinet, nisi locus tantum, qui consueto nomine aecclesia dicitur . . . ut qui consecratus est, tam parvas quam magnas possessiones, quae Deo sanctificatae sunt, in potestate habeat, se contra tantam impietatem divinis verbis armare curarunt.« Prolog.

157 Cfr. MG. Lib. de lite II p. 568 f.

158 MG. Lib. de lite I p. 532—567.

159 Ep. I, 20. Migne P. L. 16 c. 999.

160 »Duo siquidem iura conceduntur, episcopis omnibus, spirituale vel divinum unum, aliud saeculare; et aliud quidem coeli, aliud vero fori . . .« Lib. II p. 564 ff.

161 »Quibus verbis innuitur, quod nullum saeculare ius episcopis relinquitur nec potestatem habeant aliquam etiam in colonos et in ecclesiae famulos, decanos et villicos, si non regia auctoritate sit illis concessum.« Lib. II p. 566 f.

162 MG. Lib. de lite II p. 451—464.

163 »Dominus noster episcopus communicat regi et imperatori suo, cui ex regalibus eius acceptis fidelitatem iuravit.« p. 458.

164 Expos. evang. Lucae IX § 35. Migne P. L. 15 c. 1802.

165 »Et tu, si non vis esse obnoxius caesari, noli habere, quae mundi sunt; sed si habes divitias, obnoxius es caesari. Si vis igitur nihil debere regi terreno, dimitte omnia et sequere Christum.« p. 459.

166 Augustinus super Joannem tractatus VI. Migne P. L. 35 c. 1437.

167 MG. Lib. de lite II p. 498—504.

168 »Qui a primo Constantino, quem Silvester baptizavit, gesta et decreta revolverit, patenter inveniet, quod per reges et imperatores et devotos laicos Romana ecclesia aliaeque in orbe terrarum ecclesiae in fundis et mobilibus ditatae et exaltatae sunt.« p. 499.

169 »Pars antiqua in paupertate mediocri et honesta arguit, . . . nova autem pars, ex votis fidelium insolescens, sub specie religionis omnia trahit ad se manibus expansis.« p. 500.

170 »A Petro usque ad Silvestrum . . . in fundis et rebus ecclesiasticis pauperes erant ecclesiae . . . « p. 501 ff.

171 Watterich, Rom. pontificum vitae. II p. 1. Vita Paschalis II. papae.

172 Cfr. Eduard Franz, Papst Paschalis II. Diss. Breslau 1877 S. 4 ff.

173 Karl Hampe, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer. 61929 S. 76.

174 Migne P. L. 163 c. 31—448.

175 »Universa etiam pontificali aedi appendentia, videlicet coquinae, horrea, cellaria, torcularia, furni, furnorumque domus integra, et omnino a rapinis conserventur libera; silvae praeterea et quidquid extra urbem aut intra urbem ad episcopi salarium pertinet, nec donentur, nec venumdentur . . . « c. 35.

176 » . . . et reliqua omnia quae sunt, vel deinceps facta fuerint castella, seu casalia, sive urbes. In proprio autem tam tuo, quam successorum tuorum iure casale Buxei cum centum villanis, sicut a supradicto filio nostro comite Rogerio traditum est, conservetur. Praeterea quaecumque in posterum liberalitate principum, vel oblatione fidelium eadem Mazzariensis Ecclesia iuste atque canonice poterit adipisci, firma tibi, tuisque successoribus, et illibata permaneant.« c. 46.

177 Solche Wendungen finden sich genau so nach dem Jahre 1111, zum Beispiel in einem Brief vom 7. April 1114 (c. 363): » . . . quaecumque etiam in futurum concessione pontificum, liberalitate principum, oblatione fidelium, vel aliis iustis modis illic dari offerique contigerit, firma vobis vestrisque successoribus et illibata permaneant.«

178 » . . . tam clericorum quam laicorum oblationes, quae ad vos afferuntur, in usum servorum Dei pauperumque profuturas recipere liceat.« c. 50 ff.

179 » . . . sed eorum ecclesiae possessiones, et bona cetera, quae pro animarum salute donata sunt, vel in futurum Deo miserante donari contigerit, firma vobis vestrisque successoribus, et illibata permaneant . . . « c. 53.

180 » . . . et cui post professionem exhibitam proprium quid habere . . . liceat, interdicimus . . . « c. 99.

181 »Tota igitur terra circa ecclesiae vestrae ambitum sita, quantum unius lengae medietas tenet, cum aquis et lignis, seu ceteris usibus, sic in vestro semper iure servetur, ut nulli omnino liceat praeter vestram illic voluntatem operis aliquid exercere.« c. 99.

182 »Quaedam monasteria monialium audivimus per vestram industriam correcta, ut remotis saecularibus pompae vanitatibus, regulari debeant disciplinae operam dare. Hanc profecto sollicitudinem tuam laude dignam ducimus, et assertionis nostrae robore confirmamus . . . « c. 396.

183 » . . . ita rerum terrenarum abundantia fruere, ut coelestium praemiorum non debeas dilectione carere; exteriora tibi et transitoria

non adeo animum implicent, ut aeternis et permansuris bonis priveris . . . « c. 114.

184 »Facilius ad extrema quaelibet B. Ambrosius cogi potuit quam imperatori Ecclesiae permittere potestatem. Respondit enim: . . . Scriptum est: Quae Dei, Deo, quae caesaris, caesari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. Publicorum tibi moenium ius commissum est, non sacrorum.« c. 70.

185 »Hoc est enim Simoniacae pravitatis radix, dum ad percipiendos honores Ecclesiae saecularibus personis insipientes homines placere desiderant.« c. 91.

186 »Liberam esse Ecclesiam Paulus dicit: Indignum est igitur ut clericus qui iam in Dei sortem est assumptus, et iam laicorum dignitatem excessit, pro terrenis lucris hominium faciat laico . . . « c. 93.

187 c. 94.

188 » . . . sed grave nobis est, quia id a nobis videris expetere, quod omnino praestare non possumus. — — —
Nos enim in prohibitione hac nihil amplius obedientiae, nihil liberalitatis per ecclesias nanciscimur: nec tibi debitae potestatis aut iuris subtrahere quidquam nitimur . . . « c. 119.
»Dices itaque: Mei hoc iuris est. Non utique: Non est imperatorium, non regium sed divinum. Solius illius est qui dixit: Ego sum ostium.« c. 120.

189 »Nec mirum; civitates enim et castella, marchias, thelonea et quaeque imperatoriae dignitatis nullo modo aliter, debere occupare. Si haec dominus papa sustineat, prospere et bona pace regnum et ecclesiam ad honorem Dei inhaerere.« MG. SS. XXVI p. 50.

190 Zu den Textschwierigkeiten cfr. Bernard Monod, La question des investitures à l' entrevue de Chalons. Revue historique 101 1909.

191 »Super his igitur dominus papa consulte oratoris episcopi Placentini voce respondit: ‚Ecclesiam pretioso Jesu Christi sanguine redemptam et liberam constitutam nullo modo iterato ancillari oportere . . .'« p. 50.

192 Cfr. Den Brief an Erzbischof Rothard von Mainz. Migne P. L. 163 c. 174 ff.

193 Annalista Saxo. MG. SS. VI 745 ff.

194 Migne P. L. 159 c. 185 ff.

195 Migne P. L. 163 c. 246.

196 Chronica monasterii Casinensis. MG. SS. VII p. 777.

197 Scheffer-Boichorst, Annales Patherbrunnenses. Insbruck 1870 S. 120.

198 Ebd. S. 122.

199 Georg Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte. VIII S. 455 Anm. 1.

200 Cfr. S. 61.

201 Migne P. L. 163 c. 174 ff.

202 Annalista Saxo. MG. SS. VI p. 748.

203 Cfr. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. III 3/4. Aufl. S. 896.

[204] Cfr. Ernst Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Konkordates. Göttingen 1878.

[205] Wilhelm Schum, Kaiser Heinrich V. und Papst Paschalis II. im Jahre 1112.
Jbb. der königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. N. F. Heft 8 S. 204.

[206] MG. Lib. de lite II p. 659 ff.

BERICHTIGUNG

Es ist zu lesen auf S. 19, Z. 26: ablatione statt oblatione. — S. 79, Anm. 153, Z. 1: eos statt esse.
Ferner ist einzufügen auf S. 38, Z. 8 vor das Wort »sehen«: im Jahre.

INHALT

EINLEITUNG 3

ERSTER TEIL

DIE FEBRUARVERTRÄGE DES JAHRES 1111

1. Der Vertrag von S. Maria in Turri 5
2. Die Vorgänge in der Peterskirche 8
3. Die Relationen 16

ZWEITER TEIL

ANSCHAUUNGEN ÜBER DAS KIRCHENGUT

1. Bei Vertretern der kirchlichen Reformpartei
   - A. Petrus Damiani 27
   - B. Kardinal Deusdedit 37
   - C. Kardinal Humbert a Silva Candida 39
   - D. Der Patarenerkreis 41
   - E. Placidus von Nonantula 45
2. In der kaiserfreundlichen Publizistik
   - A. Wido von Ferrara 48
   - B. Sigebert von Gembloux 50
   - C. Tractatus de investitura episcoporum 51

DRITTER TEIL

DAS IDEAL DES MÖNCHSPAPSTES

1. Ein Armutsideal lässt sich auch in den unpolitischen Briefen Paschals nicht nachweisen 57
2. Das wahre Ideal Paschals im politischen Kampf ist: Die »Freiheit der Kirche« 59

ANMERKUNGEN 69

LEBENSLAUF

Geboren wurde ich, Wilhelm Georg Kratz, katholischer Konfession, am 19. Juli 1901 in Kelkheim im Taunus als Sohn des Philipp Kratz und seiner Ehefrau Elisabeth, geborene Herr.
Ich besuchte die Volksschule in Kelkheim, darauf das Gymnasium in Watersleyde (Holland) und Hadamar (Westerwald), wo ich 1922 die Reifeprüfung bestand. Alsdann trat ich in den Franziskanerorden ein und wurde nach zweijährigen philosophischen und vierjährigen theologischen Studien 1928 zum Priester geweiht.
Vom Sommersemester 1929 bis zum Wintersemester 1932/33 studierte ich an den Universitäten Berlin und Freiburg i. Br. Geschichte, Germanistik und Latein und besuchte die Vorlesungen und Uebungen der Professoren Berney, Drach, Fränkel, Funk, Hartung, Heidegger, Heimpel, Herrmann, Holtzmann, Honecker, Immisch, Kapp, Klein, Kretschmer, Kolbe, Meinecke, Neckel, Newald, Norden, Oncken, Perels, Petersen, Ritter, Rothstein, Wilhelm, Wohleb.